يوسف سامي اليوسف

مقدمة للنفري

دراسة في فكر وتصوف محمد بن عبد الجبار النفري

١ ـ مدخل:

قليلة، بل جد قليلة، هي الدراسات التي خصصها العالم العربي الحديث للتراث الفذ الذي تركه محمد بن عبد الجبار النفري، المتوفى عام ٣٤٥ هـ / ٩٦٥م، والذي لانعرف عن مسيرة حياته سوى النزر اليسير. وبالتأكيد، لم يكن هذا الشح من قبيل الصدفة، ففي الحق أن النصوص النفرية قد أوغلت في التجريد والعلو الى حد. جعلها غريبة عن الذهن الحديث الجانح الى العزوف عن المتعاليات، أو الى قلة الاهتمام بكل ما يخرج عن التجربة الواقعية. بيد أن هذا العلو، الذي كان من شأنه أن جعل الاسلوب سامقاً باذخاً على نحو متميز، ينم، فيما أرى، عن رغبة نصف مكتومة مؤداها أن الرجل يرمي الى ابتكار كتاب مقدس يخصصه لنقاوة الخاصة من البشر، أو قل إنه يحاول أن يبتكر كتابه المقدس الذي يخصه وحده من دون سائر الناس. فلا غرابة في الذهاب الى أن النفري هو واحد من كبار المتنبئين الذين ظهروا في التاريخ، ولكنه المتنبيء الذي يؤمن بأنه مرسل الى نفسه وحدها، حتى لكأنه التحقيق العملي لما قاله ابن الفارض فيما بعد:

اليَّ رسولاً كنت مني مرسلاً

وذاتي بآياتي عليّ استدلت (١)

وأياً ما كان الشأن، فإن أول ما يلفت انتباه القارىء للخطاب النفري

هو أنه يختلف كثيراً عن الموروث الصوفي العام، وذلك من حيث أن هذا الخطاب هو صدور مباشر عن المصدر الذي تصدر منه الأشياء برمتها، أو قل بوصفه حواراً بين طرفين، أو لهما مطلق وثانيهما محدود. فبينما يكتفي أبو نصر السراج الطوسي، صاحب «اللمع» ومعاصر النفري، بشرح ماهية الصوفية والتعريف بأفكارها ومصطلحاتها، فإن صاحب «المواقف» و«المخاطبات»، أي النفري، لايلتفت الى هذا الموضوع قط، بل يصب جملة جهده على انشاء نص يحاول، على نحو واضح، أن يكون نصاً مقدساً عالياً، لا يشرح شيئاً سوى العلاقة الراسخة التي من شأنها أن تحذف كل فصال وهجران.

فقاعدة النفري تتلخص في أن الانسان، أو العالي والكامل من البشر، موصول ومحاط بالرعاية دوماً. واستناداً الى هذه الحقيقة، فإن في ميسورك النظر اليه بوصفه بطلاً يرود واقعاً سماوياً لا حياة للروح الا فيه، أو بواسطته وحده. فهو يكتب ما يشبه أن يكون ملحمة، أو مسرحية، تجري في داخل الوجدان حصراً، اذ لا ريب في أن الرجل يأنف من العالم الخارجي، بل هو يمقت كل ما ينزع الى التجسد. وبفضل هذه المهمة الجليلة، مهمة ارتياد العلو، جاء الاسلوب مهيباً وقوراً يأهله روح نبيل رفيع. ولعل أهم ما يميّزأسلوب النفري أنه ينبثق من طاقة حدسية لا مصدر لها سوى الراقة السرية الراخمة في أعمق أعماق النفس البشرية. وللحق أن كل ما هو أصلي إنما ينبثق من جذر حدسي يتعذر ادراكه بواسطة المفاهيم والتصورات الذهنية. وبفضل هذا الزخم الاستبصاري استطاع الرجل أن يحيل اللغة المنثورة الى شعر، أو الى برهة تتوسط بين الشعر والنثر، بل توفق بينهما على نحو مدهش.

وهذا يعني أن النفري كاتب أدبي حقاً، أو قل إنه أفضل محاولة بذلتها

اللغة العربية كي تجعل النص الصوفي النثري نصاً ادبياً يصلح أن يكون برسم الذائقة والمتعة الفنية، وذلك بفضل ما زوده به الكاتب من بصائر وأخيلة اختراقية شديدة القدرة على البلوغ الى الغائيات.

٢ ـ ماهية الصوفيـــة:

حين حكم الانسان على هذا العالم بأنه كون ساقط، فإنه قد برهن على حقيقة مؤداها أنه ينظر الى نفسه بوصفه كائناً شريفاً نبيلاً يتطلع صوب الأعلى ويحنّ الى الساميات. وههنا يكمن سر اغتراب الانسان في العالم: روح نفيس في كون خسيس. والحقيقة أن الغربة مصطلح صوفي كثيراً ما يتواتر في تراث القوم، بل إن الجنيد، حين أسس التصوف على ثمانية أركان قد جعل الغربة ركناً منها(٢). ولكن، مع أن في الميسور الذهاب الى أن الشعور بالاغتراب هو جذر الصوفية أو ينبوعها الأول، فإن الأحوط أن يقال بأن لها جذوراً وينابيع كثيرة، تضافرت لتجعل منها تجربة فريدة تثير في العقل ألف سؤال وسؤال.

والحقيقة أن مقولة الكون الساقط التي أوجبت القول بالاغتراب، بسبب عدم تجانس الروح والمادة، هي أساس الأُسس في فهم الصوفية، أو في عواملها الذاتية حصراً. فلقد ذهب أحد الصوفيين الى تعريف التصوف بأنه «النظر الى الكون بعين النقص.»(٣) ولكن النقص الرابض في صميم الكون كبير الى حد مريع، بل هو من الضخامة والتوغل في الأشياء بحيث حتم أن تكون مساحات الخواء شديدة الانداح، ولولا ذلك لما كان للصوفية أن تعرف طريقها الى الوجود. فالصوفية بهذا المعنى دفاع ضد الخواء، ومحاولة جُلّى لايلاج الملاء في صميم العالم.

ثم إن الخواء المنداح قد حتّم على الروح أن يكون مفتوناً بالساميات، بل بكل ما هو جليل وجميل. ولهذا، فإن في وسعك القول بأن الصوفية إنما تنبثق من افتتان الانسان بالمتعالي، أو من ولعه بالمفارق واللانهائي، وبما تفصلنا عنه مسافة سرمدية. فمن قلق الاغتراب ينبجس النداء الى العالي، ومن زيف المعطيات أو المرئيات جاء غرام الانسان بحقيقة تعلو فوق كل ما هو برسم الحواس. كما أن مقولة الكون الساقط قد كان من شأنها أن دفعت الانسان الصوفي الى رفض العالم، وكذلك الى رفض القوى التاريخية والمادية التي تسود هذا العالم. فالحقيقة أن الأنقياء من الصوفيين لم يروا في هذه الدنيا سوى الغثاثة والضحالة والافتقار الى المعنى. ولهذا السبب كان الصوفي يرى في ادارة ظهره للحياة العامة اندفاعاً صوب حريته الخاصة، ونجاة من تفاهة الجملة الاجتماعية الناجزة والمتجمدة في داخل قوالب حجرية لا تقبل التفتيت. فلا مبالغة في القول بأن الصوفي هو الكائن الوحيد الذي يقف حراً أمام الله وحده، ومصدر حريته أنه يرفض الكون ويطلب الحق دون سواه، حتى لكأن الكون في المنظور الصوفي هو الباطل دون أدنى لبس. فمما هو بليغ في دلالته أن تكون البراري والجبال، ولا سيما جبل اللكام وجبل لبنان، مملوءة بأناس عزفوا عن الدنيا، ونزحوا صوب الخلاء ليعيشوا حياة موغلة في فقرها المادي، ولكنها شديدة الثراء من الناحية الروحية، كما يعتقدون. وفي الحق أن الصوفية لا تفهم الحرية الا من حيث هي الله نفسه، مثلما أنها لا تفهم الله الا بوصفه الحرية الخالصة. ولكن ما هو واضح تماماً أن الصوفية تربط الحرية بالتمرد على المعطى، أو على الكون وقوانين الطبيعة، وكذلك على المجتمع وما يسوده من قوى تاريخية ومادية. ومما هو جد معلوم أن الصوفيين قد دفعوا ثمن تمردهم باهظاً، فهم مضطهدون على الدوام، وأصغر عقوبة يتعرضون لها

هي الشتم والاستهزاء، مع أنهم يمثلون جزءاً من شرف الانسان في يقظته على وجوده الذي تحاصره القوانين والشروط الشاكمة لكل حرية أصلية.

وعلى أية حال، فإن رفض الصوفي للعالم هو أساس الحرية الصوفية، بل لا بد من الاقتناع بأن هذه التجربة لا يسعها أن تبتدئ إلا من هذا التمرد وهذا الرفض قبل سواهما. ولكن، من أين ينشأ التمرد نفسه؟ لا ريب في أنه نتيجة لقلق وجودي يضغط على الروح ويجعل الحياة العامة أمراً رتيباً الى حد السأم. ففي الفصل الجيد الذي خصصه القشيري لمفهوم الحرية في رسالته المشهورة، جاء قوله: «الحرية أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكوّنات، وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء، فيتساوى عنده أخطار الأغراض. قال حارثة، رضي الله عنه، لرسول الله، صلى الله عليه وسلم: عزفت نفسي عن الدنيا، فاستوى عندي حجرها وذهبها.»(٤) ولهذا، فإن «مقام الحرية عزيز»(٥)، على حد عبارة القشيري نفسه، اذ لايطيق مبدأ الاستواء، الذي هو مبدأ العزوف عن الدنيا، إلا أصحاب العزيمة الصارمة وحدهم. ومبدأ الاستواء هو بالضبط مبدأ إدارة الظهر للدنيا، بغية البلوغ الى الحق الخالص. ولكن أهم ما في الأمر ههنا أن القشيري قد جعل من الحرية مقاماً صوفياً، كما هو واضح. والمقام مرتبة من مراتب الصوفي الذي يكافح في سبيل الاتحاد بالحقيقة التي لا حقيقة سواها قط.

وههنا يسعك الذهاب الى أن التصوف هو ذلك النازع الأصلي الذي ينبجس ويتدفق من داخل الروح التوّاقة الى العلو ابتغاء الالتقاء بالماهية والاندراج فيها داخل برهة عليا تتجاوز الوعي الطبيعي أو المنطقي. وما ذاك الا لكي يندفع الوجدان الى طور يرخم وراء طور العقل المتذهن، الذي لايملك أن يستوعب سوى حقائق المعطيات المباشرة، وهي الحقائق

التي ليس من شأنها قط أن تستجيب لتلك المسغبة الداخلية، أو ذلك الجوع الجواني الذي كابده الانسان في كل زمان ومكان. فالتصوف بهذه المثابة، إنما ينبثق أصلاً من اغتراب النفس في المادة العاجزة عن إشباع الروح الدائم اللوبان على المثل الأعلى المفارق للمعطى والمناقض له في آن واحد. وهذا يعني أن الصوفية والفن توأمان، اذ كلاهما يبحث عن المثل الأعلى، وكلاهما لايجيء الا من الوجدان، ولا سيما حين يكونان في أسمى لحظاتهما، أو حين يصيران صنفاً من التوق المنهوم الى غائب يرفض أن يغيب.

ولئن كان الأمر كذلك فإن الصوفية هي ثورة الانسان على حدوده الضيقة، وكذلك على نواميس الطبيعة التي سجنت روحه في المادة وحاصرته حصاراً منعاً لا مخرج منه أبداً. إنها اذاً، نتاج لغريزة روحية عميقة مختصة بالعلو وبالحنين الى مملكة الديمومة، حيث السكينة والأمن والجمال. فهي، بهذا المعنى، برهة ماهوية في بنية الروح البشري، أقصد أنها كانت في الوجود منذ كان الانسان، وأنها سوف تبقى ما بقي الانسان، أو المخلوق الوحيد الذي يتطلع صوب الأعلى، وفي جميع الاتجاهات. وهو اذ يسدد بصيرته الى الما فوق، فإنه يتفطن لسرّ الكون، وسر وجوده الخاص، يدفعه شوق عارم الى الالتقاء بهذا السر المخبوء أو المكتوم عن وعيه المحدود. فما الصوفية في نقاوة خلاصتها سوى الحنين الى السر، أو الوجد النازع الى الارتواء من مصدر المصادر كلها. وهذا شأن يتضمن تفعيلاً للقوى الاحتياطية في الانسان، ولا أعني سوى القوى العميقة التي لا تدخل في دائرة الذهن أو العقل المفكر.

ومن وجهة نظر صوفية خالصة، لا يجوز للمرء أن يعرّف الانسان بأنه الكائن الذي هو برسم الموت. وهذا تعريف وجودي يسعك أن تستخلصه

مـن كتـاب «الوجـود والزمـان»، للفيلسـوف الألمـاني مـارتن هيدجـر(٦). فالصوفيـة الأصليـة، أو النقيـة، لا تـرى في المـوت الا الـدرب الـتي تفضـي الى المحبـوب، أو الى الوطـن المفقـود. ولهـذا فقـد عمـد بعـض الصوفيـين الى صنـع عـرس لمـن يتوفـى منهـم. وهـذا مـأخذ اخـذه عليهـم ابـن الجـوزي في «تلبيـس ابليـس»، وهـو كتـاب خصصـه صاحبـه لدحـض الصوفيـة وإدانتهـا لأنهـا خـروج أو تمـرد علـى الديـن القويـم، وفقـاً لـرأي المؤلـف. فـأهل التصـوف يؤمنـون بـأن الصـوفي إذا مـات فإنـه يكـون قـد نـال بغيتـه أو أمنيتـه، وذلـك لأنـه لا يبلـغ الى المحبـوب بلوغـاً نهائيـاً إلا إذا اجتـاز تجربـة المـوت. وكـل بلـوغ الى المحبـوب هـو عـرس، أو شـأن يسـتحق العـرس. وبـالطبع، فـإن في ميسـور الصوفيـة أن تقـدم تعريفـاً آخـر للانسـان. وهـو تعريـف يسـعك أن تشـتقه مـن جملـة التجربـة الصوفيـة وتراثهـا الشـديد الثراء. فالانسـان هـو الكـائن المغـترب الـذي يكـابد غيـاب المحبـوب. وهـو اذ يكـابد هـذا الغيـاب إنمـا يكـابد الخـواء نفسـه، اذ لا يتيسـر للكـون أن يكـون جميـلاً في ظـل غيـاب الجميـل.

بيـد أن مـن شـأن هـذا التعريـف أن تنـدرج فيـه فكرتـان هامتـان لا تملـك أن تفهـم الصوفيـة إلا بهمـا. أمـا الأولى فخلاصتهـا أن الـروح في المنفـى، وأن صبوتهـا إنمـا تنصـب علـى موطنهـا الأصلـي الـذي هـو الملكـوت المفـارق بـاطلاق. إنـه مطلـق متعـال لا تسـتطيع الـروح أن تنالـه في هـذه الدنيـا قـط. ولكنهـا لا تملـك الصـبر علـى فراقـه في الوقـت نفسـه. وأمـا الثانيـة فمؤداهـا أن مقولـة «الوجـد الصـوفي» هـي المقولـة السـيدة في كـل تجربـة صوفيـة نقيـة أو أصليـة. والوجـد والوجـدان كلمتـان تشـتقهما اللغـة العربيـة مـن مصـدر ثلاثـي واحـد، كمـا تشـتق كلمـة «الوجـود» مـن المصـدر إيـاه، الأمـر الـذي يعـني أن بـين الكلمـات الثـلاث صلـة رحـم لا تخفـى علـى الذهـن المسـتأني. وهـذا يتضمـن مـا فحـواه أن الوجـد هـو الوجـود علـى الأصالـة، وأن كـل حيـاة بغـير

وجـد هـي حيـاة الاتضـاع. ومـا الاتضـاع، أو الغثاثـة، سـوى الافتقـار الى الماهية والأصالـة، قبـل كـل شـيء.

وحـين يرفـض الصـوفي الدنيـا ويتجـرد لتجربـة الوجـد، أو تجربـة الوجـدان والوجـود الأصيـل، فإنـه لا يرفـض شيئاً إلا غربتـه ومنفـاه، وإلا خـواء الكـون أو ضحالتـه، ولكنـه في الوقـت نفسـه يعـزز حنينـه المنهـوم الى الوطـن الحقيقـي الـذي لا يشـعر بالسـكينة والطمأنينـة والحريـة والإلفـة إلا إذا دخلـه واسـتقر فيـه الى الأبـد. وههنـا بـالضبط يتبـدى الانسـان بوصفـه الكـائن المتنـاهي الـذي يشتاق الى اللانهايـة، والزائـل الـذي تتصبـاه الديمومـة، والغصـن المقطـوع الـذي لا يتغـي سـوى الالتحـام بأصلـه القصـي.

٣ ـ الصوفية والصوف:

اختلف الناس، منذ القديم، في الأصل الذي انبثقت منه كلمة «الصوفية»مع أن الأمر أوضح من أن يستثير أي خلاف. ولقد ارتكبت أغلاط كثيرة في هذا المضمار، ولعل أكبر هذه الأغلاط أن تكون تلك التي ارتكبها أولئك الذين زعموا بأن كلمة «الصوفية»إنما اشتقت من كلمة «صوفيا» Sophia، وهي لفظة يونانية معناها الحكمة. ومن المحتمل أن يكون العكس هو الصحيح، أقصد أن تكون كلمة «صوفيا» هذه قد أُخذت من مصدر شرقي ما وربما من بابل أو من مصر حصراً، اذ للحق أن الصوفية أقدم من اليونان بكثير.

وأياً ما كان جوهر الشأن، فإن كلمة «الصوفية» مشتقة من لفظة «الصوف»، دون أدنى لبس. ولقد تنبه بعض القدماء من الصوفيين الى هذا الأمر وذكروا ذلك صراحة في بعض الأحيان، فقال السهروردي البغدادي في «عوارف المعارف»:

«إنهم سموا صوفية نسبة الى اللبسة، لأنهم اختاروا لبس الصوف، لكونه أرفق، ولأنه كان لباس الأنبياء، عليهم السلام.»(٧) ثم أضاف: «وهذا الاختيار يلائم ويناسب الاشتقاق، لأنه يقال «تصوف»، إذا لبس الصوف، كما يقال «تقمص »، إذا لبس القميص.»(٨)

ولقد أيد ابن خلدون هذا الرأي في المقدمة فقال: «والأظهر إن قيل

بالاشتقاق أنه من الصوف،وهم في الغالب مختصون بلباسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف.»(٩)

وخلاصة الأمر أن كلمة «الصوفي» هي نسبة عربية صحيحة الى الصوف، وهذا شأن واضح تمام الوضوح، ولا يقبل أي مراء على الاطلاق. والجدير بالتنويه أن الجنيد حين رسّخ الأركان الثمانية للتصوف قد جعل لبس الصوف واحداً منها.(١٠)

والحقيقة أن الصوفيين مالبسوا الصوف لوفرته في المجتمعات الرعوية وحسب، ولا لخشونته بحيث يصلح أداة لتحقيق الرغبة في إذلال النفس والجسد وكفى، بل لأن للصوف رمزية مستترة هي جوهر الشأن في هذا الموضع، فكلنا يعلم أن الأغنام التي يؤخذ منها الصوف هي الحيوان الذي يغلب استخدامه كأضحية للاله منذ عهد قديم. فلقد افتدي اسحق بن ابراهيم، وفقاً لسفر التكوين، بكبش سمين، يوم قرر أبوه أن يضحي به على مذبح الله، وذلك اقتداءً بعادة كنعانية كانت تقضي بالتضحية بأحد الأبناء على مذبح الاله مولوخ.(١١)

فالصوفي حين يلبس الصوف، إنما يكون قد أخذ على نفسه عهداً أمام الله بأن يصبح خروفاً جاهزاً للتضحية بنفسه على مذبح الرب.وقد لا تصح هذه الحقيقة إلا على التصوف البدائي القديم، أو تصوف المجتمعات الرعوية أو شبه الرعوية. ويبدو أن متصوفة المدن الكبرى، كبغداد والقاهرة، قد نسوا هذا الأمر، بل ربما لم يعودوا يلبسون الصوف، إذ من المؤكد أن «المرقعة» هي الملبوس الوحيد الذي يتواتر ذكره في نصوصهم الكثيرة.

وعلى أية حال، فإن لبس الصوف ينطوي على نزعة قربانية. ومما

تشير اليه المصادر الصوفية أنه كان لباس السيد المسيح وهو من كان لقبه «حمل الله». ويبدو أن لهذا اللقب صلة ما بحادثة الصلب التي تؤمن بها المسيحية. ومن شأن مثل هذا الأمر أن يعزز العلاقة القائمة بين الصوف وبين القربان، وأن يؤكد على أن لبس الصوف قد كان رمزاً ذا دلالة عميقة في مرحلة ما من مراحل التاريخ القديم.

٤ـ تطور الصوفية حتى عصر النفري:

قد لا يكون من قبيل الصدفة أن ينشأ التصوف الاسلامي في النصف الجنوبي من بلاد العراق، أو حصراً في الكوفة والبصرة، وهما مدينتان بناهما العرب ايام الخلفاء الراشدين. فمما هو جد معروف أن ذلك الاقليم، أقصد جنوب العراق، هو الأرض التي ازدهرت عليها أقدم الحضارات في التاريخ البشري، ولا سيما الحضارة السومرية والأكادية والبابلية. ويبدو أن قرب الكوفة من مدينة بابل قد كان سبباً من أهم الأسباب التي أحالت تلك المدينة الى مركز ثقافي كبير قبل مضي قرن واحد على تأسيسها. ولولا أهميتها وعظم شأنها لما اتخذها الخليفة الرابع، علي بن أبي طالب، عاصمة له في اواخر حياته. ويبدو أن التصوف الاسلامي قد بدأ في مدينة الكوفة حصراً، وربما حدث ذلك تحت تأثير بابل التي لا تفصلها عنها الا مسافة قصيرة. ولا ريب في أن هذه المدينة الأخيرة قد كانت لا تزال حية بعض الشيء عشية الفتح العربي للعراق. ومما يشجع المرء على مثل هذا الظن أن اسم بابل قد ذكر كثيراً في الشعر، وانها كانت مشهورة بخمرتها الصفراء في ذلك العهد.

ومما له دلالة أن تنجب الكوفة بواحد من أكبر الكيميائين العرب، أقصد جابر بن حيان المتوفى عام ٨١٥ م، إذ لا ريب في أن هذا العالم الجليل هو، بشكل أوبآخر، تلميذ العلم البابلي، ولا سيما علم الكيمياء الذي كانت بابل ذات يوم أعظم مركز له في العالم كله. أما من الناحية

الدينية، فإن بابل هي عاصمة الديانة المانوية ومركزها المقدس. إذ لقد صلب ماني في تلك المدينة التي أصبحت بعد موته عاصمة المانوية، تماماً كما أن روما هي عاصمة الكاثوليكية. ومن المؤكد أن ديانة ماني، الشديدة الحساسية تجاه الشر، قد كانت تسود النصف الجنوبي من العراق يوم فتحه العرب.

ولقد نمت الثقافة في الكوفة خلال النصف الأول من القرن الثاني الهجري، أو الثامن الميلادي. ولا أدل على ذلك من ظهور مدرسة النحو الكوفية، ومن كون تلك المدينة مركزاً للشعر العربي، ابتداءً من أبي الأسود الدؤلي وحتى أبي العتاهية.وفضلاً عن ذلك، فإن ثمة إجماعاً بين المهتمين بتاريخ الصوفية على أن أبا هاشم الكوفي، المتوفى عام ١٥٠ هـ/٧٦٨ م،هو أول من سمي الصوفي في التاريخ الاسلامي كله. يقول سفيان الثوري، وهو من ولد في الكوفة عام ٩٧ هـ، وتوفي في البصرة عام ١٦١ هـ: «لولا أبو هاشم ما عرفت دقيق الرياء.»(١٢)

ولا ريب في أن الصوفية العربية أقدم من هذا التاريخ بكثير، إذ إنها ترقى الى العصر الجاهلي، وفقاً لما تشير اليه بعض المصادر التراثية.(١٣)

ولكن التصوف الجاهلي قد تلاشى مع ظهور الاسلام، أو قل أنه اندمج في الدين الجديد، اذ لاتتحدث المصادر قط عن أي تصوف، بالمعنى الدقيق للفظة، في العصر الراشدي، ولا في النصف الأول من العصر الأموي، ولكنها تتحدث كثيراً عن الزهاد والوعاظ والصالحين والمتقين. ومع أن مثل هؤلاء البشر قريبون كل القرب من الصوفيين، فإنك لا تملك أن تنسبهم الى التصوف، وما ذاك إلا لأن التجربة الصوفية تشترط، فيما تشترط، الكلام في المقامات والأحوال، كما أنها تستهدف الاتحاد بالاله في هذه الدنيا. والحقيقة أنه ما من مصدر يحدثنا عن أن فكرة الاتحاد هذه قد

خطـرت في بـال الزهـاد والصـالحين طـوال العصريـن الراشـدي والأمـوي.

مـن المؤكـد أن الـترف قـد أخـذ بالانتشـار الشـديد في المـدن الاسـلامية ابتـداءً مـن أواسـط العصـر الأُمـوي. فقـد تكدسـت في أيـدي الطبقـة السـائدة ثـروات شـديدة الضخامـة نتيجـة للفتـح والتجـارة في آن واحـد. ومـع الـثروة يـأتي الفسـاد الى المجتمـع. ولا بـد مـن ردة الفعـل، كمـا لا بـد للشـيء مـن أن يفـرز نقيضـه. فالشـعور بالغربـة يـزداد ويتعمـق في المـدن الـتي يهيمـن عليهـا المـال والسـلطة الجـائرة. وعنـد ذاك تجـيء ردود الفعـل متنوعـة أو متباينـة. والحقيقـة أن الصوفيـة الاسـلامية قـد جـاءت لتكـون بمثابـة رد فعـل علـى الفسـاد الآخـذ بالتفشـي في المجتمعـات الاسـلامية، ولا سـيما في القـرن الثـاني الهجـري، أو ابتداء من ذلـك القـرن. وممـا يـدل على ذلـك أن الطـابع الغـالب على الصوفيـين الأوائـل هـو الطـابع الأخلاقـي. فقـول سـفيان التـوري بـأن أبـا هاشـم الصـوفي قـد نبَّهـه الى دقيـق الريـاء هـو قـول أخلاقـي بكـل وضـوح. ولكـن، ثمـة دليـل أقـوى مـن هـذا الدليـل، وهـو أن الكتابـات الـتي تركهـا المحاسـبي، المتوفـى عـام ٢٤٢هـ/ ٨٥٧ م، والـذي هـو رأس المدرسـة البغداديـة في التصـوف، وأول المؤلفـين الصوفيـين، هـي كتابـات أخلاقيـة بالدرجـة الأولى. ومـا سمـي الحـارث بـن أسـد باسـم المحاسـبي إلا لأنـه اعتـاد علـى محاسـبة نفسـه بسـبب ميولهـا وشـرورها. وهـذا يعـني أن الحـارث بـن أسـد هـو الضمـير البشـري في أنقـى حالاتـه.

لا نكـاد نعـرف شـيئاً عـن أبـي هاشـم الصـوفي الآنـف الذكـر، ولكـن مـن المؤكـد أن الصوفيـة قـد أخـذت بـالظهور الصريـح إثـر وفاتـه، أو في أواخـر حياتـه، أي في النصـف الثـاني مـن القـرن الثـاني الهجـري، أو الثـامن الميـلادي. ففـي هـذا الطـور عاشـت رابعـة العدويـة، وهـي امـرأة مـن البصـرة توفيـت عـام ١٨٥ هـ/٨٠١ م، بعدمـا اسـتطاعت أن تؤسـس الـتراث الصـوفي المكتـوب

لأول مرة في تاريخ اللغة العربية. ففي الحق أن النص الصوفي العربي قد ابتدأ مع هذه المرأة البصرية، إذ إنها قد تركت أشعاراً وجدانية لا عهد للشعر العربي بمثلها من قبل. ولعل أهم ما في أمرها أنها زودت الصوفية بركيزتها الوجدانية، أقصد مقولة الحب الالهي، ولا سيما الحب الذي يفضي الى كشف الحجب وتجلي جمال المحبوب. والحقيقة أن هذا الربط بين الحب والتجلي هو المبدأ المفتاحي في بنية المنهج الصوفي كله، ولهذا يسعك الذهاب الى أن النظرية الصوفية قد أخذت بالانبثاق ابتداءً من أشعار رابعة العدوية وأقوالها. ولا بأس في التوكيد على أن جيل تلك المرأة من النساك والزهاد وأهل السياحة هم الذين يمثلون الصوفية في أنقى أطوارها، وما ذاك الا لأنه جيل يشدد كثيراً على الوجد والوجدان والحب والقلب ونقاء السريرة ونظافة الباطن وتهذيب الروح واعدادها لمجاورة الله. وأبرز رجالات هذا الجيل سفيان الثوري (ت ١٦١ هـ) وابراهيم بن أدهم (ت١٦١ هـ) وداود الطائي (ت١٦٥ هـ) والفضيل بن عياض (ت١٨٧هـ) وشقيق البلخي (ت١٩٤ هـ).

وعند مطلع القرن الثالث الهجري، أو الثامن الميلادي، كان التصوف قد انتشر في الكثير من البلدان الاسلامية، ولا سيما ايران والشام ومصر. بيد أن أهم ما يلفت الانتباه الآن هو أن بغداد قد أصبحت عاصمة التصوف في العالم الاسلامي كله، أقصد أنها صارت أكبر مركز له على الاطلاق. وكان المحاسبي أول الكبار من رجالاتها، وأول أساتذتها، ورائد الكتابة الصوفية فيها. والحقيقة أن كتابه «الرعاية لحقوق الله» هو الجذر الذي انبثق منه مذهب الغزالي كله، وذلك بعد وفاة المحاسبي بأكثر من مائتي سنة. وفي عصر المحاسبي ظهر اثنان من أكابر رواد الصوفية المتطورة، وهما ذو النون المصري، المتوفى عام ٢٤٥ هـ، وأبو يزيد البسطامي المتوفى

عام ٢٦١ هـ.

وبظهور هاتين الشخصيتين بلغ التصوف درجة عالية من درجات النضج، وأخذ بالاختلاف مع السائد على نحو صريح. ومحنة ذي النون مشهورة، إذ لقد زج به في السجن ومثل أمام الخليفة المتوكل في بغداد، ولكن الخليفة افرج عنه بعدما اقتنع ببرائته. وبلغت مدرسة بغداد الصوفية أوج ازدهارها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. وأبرز رجالاتها في هذا الطور السري السقطي، خال الجنيد، وسهل بن عبد الله التستري، وأبو القاسم الجنيد، وسمنون المحب، وأبو سعيد الخراز. ويبدو أن التصوف البغدادي قد صار في هذا الطور عبئاً على الدولة وعلى رجال الفقه أيضاً، إذ لقد كثر شطح الصوفيين وكثرت أقوالهم الدالة على المروق من الدين ومن أصوله المرعية. والحقيقة أن بعض المصادر قد اشارت الى محنة حلت بالصوفيين البغداديين في أواخر القرن الثالث الهجري. فقد أمر الخليفة « بضرب عنق سمنون وأصحابه، فمنهم من هرب ومنهم من توارى سنين حتى كف الله عنهم ذلك. وكذلك وقع أنهم رموا ابا سعيد الخراز، وافتى العلماء بتكفيره بألفاظ وجدوها في كتبه... واخرجوا سهل بن عبد الله من بلده الى البصرة ونسبوه الى قبائح وكفروه، ولم يزل بالبصرة الى أن مات بها... وشهدوا على الجنيد، رضي الله عنه، حين كان يقرر في علم التوحيد. ثم إنه تستر بالفقه واختفى مع علمه وجلالته.»(١٤) وهكذا تجمعت النذر التي تحّضر المناخ لمحنة الحلاج.

والجدير بالتنويه أن مدرسة بغداد الصوفية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بزعامة الجنيد، الذي كانوا يسمونه «سيد الطائفة» قد اتخذت من التوحيد موضوعاً محورياً لأقوالها وأبحاثها. ولا ريب في أن هذا الموضوع قد كان الجذر الذي سوف تنبثق منه مدرسة وحدة الوجود، مع

ابن عربي، وذلك زهاء عام ٦٠٠ هـ/، أو في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي. والحقيقة أن مدرسة بغداد الصوفية قد أخذت بالذبول بعدما هرب الخراز الى مصر والتستري الى البصرة. كما ازداد ذبولها بعد وفاة الجنيد عام ٢٩٧ هـ/٩١٠ م. ولكنها تلاشت بعد مقتل الحلاج سنة ٣٠٩ هـ/٩٢٢ م.

ويبدو أن محنة الحلاج قد كانت بمثابة درس قاس للصوفيين طوال قرون عديدة. ولا ريب في أن النفري قد ولد في هذه الآونة وربما شهد مقتل الحلاج، أو سمع بتلك الحادثة، سواء حين وقوعها، أو بعد ذلك بقليل أو بكثير، إذ لا أحد يعرف متى ولد النفري الذي ينتسب الى بلدة نِفّر، وهي الشديدة القرب من بابل ومن الكوفة. ومن الغرائب حقاً أن الصوفيين الذين عاصروه، أو الذين كتبوا بعد وفاته بقليل، لم يذكروا اسمه قط في أي من مؤلفاتهم. والحقيقة أن القرن الرابع الهجري، وهو القرن الذي عاش فيه النفري ومات، قد عرف أربعة من أشهر الكتاب الصوفيين: الكلاباذي صاحب «التعرف لمذهب أهل التصوف» وأبو طالب المكي صاحب «قوت القلوب»، وأبو نصر السراج الطوسي صاحب «اللمع»، وأبو عبد الرحمن السلمي صاحب «طبقات الصوفية». ومما يدعو للدهشة أن اسم النفري لم يرد قط في أي من هذه الكتب الأربعة. كما لم يذكره القشيري في الرسالة التي ألفها بعد وفاة النفري بثمانين سنة على وجه التقريب، مع أنه ذكر عشرات من الصوفيين الذين لم يتركوا أي تراث مكتوب على الاطلاق، والحقيقة أن النصف الأول من القرن الرابع الهجري لم يعرف اي صوفي كبير، بعد الحلاج، باستثناء النفري وحده، إذ أن الرجال الأربعة الذين ذكرتهم للتو قد ماتوا في النصف الثاني من القرن الرابع، باستثناء السلمي الذي توفي عام ٤١٢ هـ،

أي في القرن الخامس. ومن المحتمل أن تكون محنة الحلاج قد أثرت تأثيراً سلبياً على جيل بكامله من الصوفيين وهو جيل النصف الأول من القرن الرابع، أي جيل النفري. ويبدو أن الرجل قد التزم بمبدأ الحذر والتقية، أو مبدأ التكتم والتحفظ على ما يكتب أو يعتقد. وربما كان هذا هو السبب الذي جعله مجهولاً لدى كتاب عصره البارزين.

٥ـ ينابيع النفــري:

لا ريب في أن مدينة نِفّر، التي ينتمي اليها محمد بن عبد الجبار النفري، هي مدينة نيبور السومرية القديمة المبنية على ضفة الفرات الشرقية، والشديدة القرب من مدينة بابل،وكذلك من مدينة الكوفة. وقد كانت مركزاً دينياً كبيراً في العصر السومري، أو قبل أربعة آلاف سنة من الآن، إذ «استقر أكبر مراكز عبادة إنليل في مدينة نيبور (نفر)، وسمي معبده فيها «إكور»، ربما بمعنى البيت الجبلي.»(١٥) أما إنليل هذا فهو روح الهواء الذي أنجب القمر، كما أن القمر أنجب الشمس، وفقاً للعقيدة السومرية. بيد أن الأمر كان قد سبق له أن تغير عشية الفتح العربي للعراق، إذ انتشرت فيها المانوية والمسيحية قبل أن يظهر الاسلام على مسرح التاريخ في القرن السابع الميلادي.

وأياً ما كان الشأن، فإن أكثر الصفات حضوراً في نصوص النفري، كلها تتلخص في أن تلك النصوص كثيراً ما تعنى بجدل الأضداد، أو بالمثنويات المتقابلة والمتنافية. وفي المؤكد أن التضاد لا يقع صدفة، أو عرضاً، في الخطاب النفري، وإنما هو يجيء نتاجاً لوعي وتصميم مسبقين. فهو يدرك سلفاً أن العالم منسوج من أضداد متضاربة أو متباينة، ولكنه لا يعرض هذه المتضادات إلا ليبذل كل جهد مستطاع بغية العبور الى ما وراء التعارض، أو الى ما يتخطى كلاً من الخير والشر على السواء. يقول الكاتب في الموقف الخامس والخمسين:

«وقال لي: إذا علمت علماً لا ضد له، وجهلت جهلاً لا ضد له، فلست من الأرض ولا من السماء.»(١٦)

ومثل هذا القول برهان على أن الرجل يدرك العالم بوصفه منسوجاً من المتضادات.

ومما هو جد مشهور أن الديانة المانوية هي ديانة التضاد بامتياز. إذ يعتقد المانويون، وبتأثير من الديانة الزردشتية، أن ثمة صراعاً أبدياً بين النور والظلام، أو بين الخير والشر.

وفي « الفهرست» لابن النديم تجد وصفاً تفصيلياً للصراع الملحمي بين ابليس، أو مبدأ الشر، وبين الانسان القديم الذي خلقه النور ليقاتل الظلام وسلالة الظلام، وفقاً للمذهب المانوي.(١٧) بيد أن ما يميز الديانة الزردشتية والمانوية، المتأثرتين بالثقافة الهندية، هو ميلهما العميق الى الزهد، وازدراء المادة، وادارة الظهر للعالم وللحياة، والحنين الى الدار الأُخرى، أو الى مبدأ يتجاوز المادة ويعلو فوقها. والحقيقة أن الصوفية كثيراً ما تؤشر الى أنها لا تنبع الا من هذا الينبوع الزهدي الرافض لكل ما هو متجسد. ومن يقرأ نصوص النفري بأناة فانه لن يفوته ذلك الازدراء العميق الذي يكنه للمادة، أو للكون، وهو يكنّي عنهما بكلمة «السوى»، التي هي كلمة من الكلمات المحورية أو المركزية في كتابيه كليهما. وهذه هي أهم حقيقة ينبغي أن يعرفها المرء عن الخطاب النفري: أن هذا الخطاب إنما ينبجس من بؤرة مركزية واحدة هي ذلك التضاد القائم الى الأبد بين الله والمادة (السوى)، أو بين ما يتجسد ولا يتجسد. وهذا شأن سوف تعرض له هذه الدراسة في حينه.

وأياً مـا كـان الشـأن، فـإن شـدة حضـور المثنويـات في النسـيج العـام للنـص النفـري لا يخـوّل العقـل أيمـا حـق في الذهـاب الى أن تـراث هـذا الرجـل ليـس عربيـاً في الصميـم، إذ مـن المؤكـد أن جـزءاً مـن طـاقم المقـولات الـتي يسـتعملها الكـاتب قـد سـبق للمتصوفـين في العـالم الاسـلامي أن رسـخوه قبـل ولادة النفـري بكثـير أو بقليـل. كمـا أن الـروح الاسـلامي كثـيراً مـا يبـدي حضـوره في سـياق النصـوص النفريـة أو في بعضهـا، علـى الأقـل. والأهـم مـن ذلـك كلـه أن أسـلوبه النـادر هـو بحكـم الضـرورة والحتـم، نتـاج لخـبرة حدسـية أو عمليـة باللغة العربيـة. ولـولا هـذه الخـبرة الأصليـة لمـا كـان لهـذا الاسـلوب أن يبـذ جميـع الأساليب العربيـة بعـد القـرآن الكريـم.

بيـد أن الذهـن سـيظل قلقـاً أمـام هـذه الظـاهرة، ولا بـد مـن أن يتسـاءل عـن سـر هـذا النسـيج المثنـوي الكثـير الحضـور في النصـوص النفريـة. فـلا غرابـة في الظـن بـأن مؤلـف «المواقـف» و«المخاطبـات» قـد كـانت لـه صلـة مـن نـوع مـا بـاحدى الديانـات العريقـة الـتي ازدهـرت في جنـوب العـراق خـلال طـور مـن الأطـوار التاريخيـة السـابقة علـى ظهـور الاسـلام. والجديـر بالتنويـه أن بعضـاً مـن هـذه الديانـات كـانت لا تـزال علـى قيـد الحيـاة خـلال عصـر النفـري. فمـن المعـروف أن الدولـة العباسـية قـد أنشـأت ديوانـاً خاصـاً سمتـه ديـوان الزنادقـة، ووظيفتـه مطـاردة اولئـك الذيـن يتظـاهرون بالاسـلام ويبطنـون دينـاً آخـر. ولقـد كـان معظـم هـؤلاء الزنادقـة مـن الزردشـتيين والمـانويين. كمـا ذكـر ابـن النديـم في «الفهرسـت» ـ وابـن النديـم معـاصر للنفـري ـ أن الحرنـانيين يصنعـون عيـداً للالـه تمـوز، وذلـك في منتصـف شـهر تمـوز كـل عـام، «تبكـي النسـاء عليـه كيـف قتلـه ربـه وطحـن عظامـه في الرحـى ثـم ذراهـا في الريـح.» (١٨) وهـذا يعـني أن عبـادة الالـه تمـوز قـد كـانت لا تـزال مسـتمرة حتـى القـرن العاشـر الميـلادي، علـى الأقـل. أمـا الديانـة المانويـة فقداسـتمرت في الوجـود حتـى القـرن

الثالث عشر الميلادي،إذ قضي عليها قضاء مبرماً في ذلك القرن. ولقد رحل الزردشتيون من العراق الى الهند في عصر هارون الرشيد، أي قبل ولادة النفري بمائة سنة، أو زهاء ذلك، وما زالت بقايا الزردشتية في الهند حتى يوم الناس هذا.

وعلى هذه الأرضية، يسعك الذهاب الى أن الكتابين اللذين تركهما النفري هما نتاج لتفاعل صميمي بين الثقافة العربية، من جهة، وبين بعض الثقافات الأُخرى، من جهة ثانية.

ومما يحثك على الارتياب في الأمر أنه يتعذر عليك أيما تعذر أن تحدد المصادر العربية التي انبثق منها النفري على نحو مباشر، إذ ما من كاتب على الاطلاق، أكان صغيراً أم كبيراً، إلا وهو يصدر عن أسلافه السابقين. ولا أسلاف للنفري في الثقافة العربية، لدى النظر في العمق أو الى مستوى الجوهر. فهو، للحق، فريد من نوعه، لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد من الكتاب الصوفيين الذين سبقوه أو عاصروه. وهذا شأن غريب حقاً، ولا تفسير له ــ إن كان يقبل التفسير ــ إلا عبر الإنابة بهذا الكاتب الى واحدة من الديانات أو الثقافات الهندية أو الايرانية، أقصد انه ـــ على الأرجح ـــ متفاعل مع واحدة من تلك الديانات، أو متأثر بها.

ومما هو لافت للانتباه أن النفري لا يقتبس من القرآن الكريم إلا قليلاً وحسب. أما الحديث النبوي فلا حضور له في تراث النفري، اللهم إلا أن يكون ذلك على نحو طفيف، أو غير ملحوظ. فمما هو جد شائع أن الكتاب الصوفيين مولعون باقتباس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. أما النفري فشديد الابتعاد عن هذا التقليد، مع أن في ميسورك التوكيد على أن المناخ الاسلامي يشكل خلفية واضحة للنصوص النفرية، أو لمعظمها.

بيد أن ما تجدر الإشارة اليه في هذا الموضع أن أبا تمام الطائي هو أقرب الشعراء العرب الى صاحب «المواقف» و«المخاطبات». فأبو تمام شاعر التضاد بامتياز، وهذه هي مأثرته التي جعلت منه شاعراً كبيراً ومجدداً للقصيدة العربية في زمنه. ولكن الفرق حاسم بين النفري وأبي تمام. فخيال النفري أصيل وخصيب، أما خيال الطائي فكثيراً ما يخلط الأصالة والخصوبة بالاصطناع والافتعال. والأهم من ذلك أن أبا تمام شاعر دنيوي، بينما يتجه النفري اتجاهاً آخر يغاير اتجاه الطائي تمام المغايرة. فبفضل نزوحه الى ما هو خلف الأشياء، استطاع أن يجعل خياله شديد القرب من الخيال الرمزي، أو السريالي، الأمر الذي لم يستطع الطائي أن ينجزه الا لماماً وحسب. وأياً ما كان الشأن فإن أبا تمام لا يصلح أن يكون مصدراً من مصادر النفري، أو ينبوعاً من ينابيعه، على الرغم من أن الرجلين كليهما يتخذان من جدل الأضداد مبدأ لكتاباتهما الجيدة. والجدير بالتنويه أن صاحب «المواقف» و« المخاطبات» لا ينم البتة عن أي تأثر مباشر، أو ذي بال، بالشعر العربي الذي كان قد بلغ شوطاً طويلاً في مضمار التطور قبل ولادة النفري بكثير. وهو بهذا يغاير الصوفيين المولعين بالأشعار العربية، ولا سيما اشعار الغزل التي يرون فيها تعبيراً عن شوق الروح الى المحبوب، الذي هو الله دون سواه. ولا يصلح الحلاج مصدراً للنفري، فالحلاج لا يؤشر الى شيء بقدر مايؤشر الى الاتحاد بالمحبوب. وهذه نزعة لا وجود لها قط في تراث النفري، إذ إن المقولة الكبرى لهذا الرجل هي «الرؤيا»، لا الاتحاد ولا الحلول، ولا وحدة العاشق والمعشوق.

ولا يخرج المرء عن سمت الصواب إذا ما أكد، بعد تأمل النصوص النفرية، على أن تلك النصوص تنطوي ـ فضلاً عن المناخ الاسلامي ـ على عناصر بوذية ومانوية ومسيحية. ومع ذلك، فإن هذا ليس الشأن الأهم

فيما يخص صاحب «المواقف» و«المخاطبات».

ففي ميسور القراءة المستأنية للخطاب النفري أن تبين ما فحواه أن الجذور المثنوية، أو المانوية، لا تمثل الا المسار وحسب، أو قل إنها لا تمثل الا جسد النص أو شكله فقط، إذ ثمة، دون ريب، نزوع صريح نحو تجاوز المانوية، بل نحو الخروج من جميع الملل والنحل، باتجاه مذهب فريد لا يخص الا النفري وحده. إنه مذهب الفرد الفريد الذي يقيم صلة فورية مع الحق الكلي المطلق، جوهرها الاستماع المباشر للغة العالية التامة الصحة، وذلك عبر «الموقف» الذي هو الشعيرة الوحيدة في هذا المذهب الخاص. وفي الموقف النفري تنبثق الرؤيا. وهي خاتمة المطاف في هذا المذهب. وعند ذاك تنعدم المادة انعداماً نهائياً، ولا يبقى الا الله والروح الذي يحن الى الله. وهذا هو المحتوى الصميمي للنص النفري.

وههنا يسعك الظن بأن النفري يصدر عن البوذية، أو حصراً عن الاستنارة التي انبثقت من أعماق البوذا الى وعيه بعدما جلس تحت الشجرة طوال أربع سنوات. إن «الرؤيا»، التي هي نهاية المطاف في المنهج النفري، لا تختلف كثيراً او قليلاً عن مقولة «الاستنارة» البوذية هذه. والجدير بالتنويه أن كلمة «بوذا» تعني المستنير، أو الفرد الذي رأى الحقيقة الكلية برمتها. ومن المحتمل أن تكون مقولة «الاستنارة» قد وصلت الى النفري من الثقافة الهندية مباشرة، كما أن من المحتمل أن يكون قد أخذها من الديانة المانوية، فمن المؤكد أن ماني لم يعترف الا بثلاثة أنبياء ممن سبقوه، وهم زردشت وبوذا والسيد المسيح. وهذا يعني أن ثمة شيئاً من البوذية في الديانة المانوية نفسها.

ومما هو جدير بالتنويه أن الديانة الجانيسية، التي أنشاها الحكيم الهندي مها فيرا في أواسط القرن السادس قبل الميلاد، تذهب الى أن ثمة خمسة

مستويات للاتصال بالحقيقة، وهي: العلم والمعرفة الرمزية والتبصر ومعرفة أفكار الآخرين والمعرفة الكاملة الشاملة(٢٠). أما النفري ــ كما سنرى فيما بعد ــ فيعتقد بوجود ثلاثة مستويات للاتصال بالحقيقة، وهي العلم والمعرفة والرؤيا. ولعل مقولة «الرؤيا» النفرية أن تضارع مقولة «المعرفة الكاملة الشاملة»، التي هي أعلى مستوى من مستويات الاتصال بالحقيقة، وفقاً لمذهب الجانيسية. ثم إن هذا المذهب ينطوي على مبدأ أو مصطلح اسمه «نايا» وهذه لفظة معناها «الموقف». والموقف في الجانيسية هو معرفة الشيء في العلاقة، أو معرفة الشيء أثناء موقف خاص(٢١). وللحق أن الموقف النفري قريب من الموقف في هذا المذهب، بل هو شديد الشبه به.

إذن، بينما يتبدى الشكل في النصوص النفرية وكأنه من سلالة المانوية، فإن المحتوى، أو نواته الينبوعية، تنحدر من التراث الهندي، أو هي شديدة الصلة بهذا التراث، بل قل إن كان الشكل اثنينياً، فإن المحتوى أُحادي باطلاق. وخلاصة هذا المحتوى هي اختراق المادة بواسطة الرؤيا بغية الوصول الى ما ورائها. وههنا يتوضح الفرق الحاسم بين النفري وابن عربي. فكلا الرجلين يستهدف الأُحادية. أما الأول فينجزها عبر حذف الطبيعة، أو المادة، بغية الإبقاء على الماوراء وحده. وأما الثاني فلا ينجزها إلا عبر حذف هذا الماوراء نفسه، أو عبر ادراجه في المادة، أو في الطبيعة. فالأول يتجاوز، أما الثاني فيصالح. ولئن كان النفري قريباً من الهند، فإن ابن عربي قريب من اليونان. ويبدو أن البيئة التي تربى فيها كل من الرجلين هي التي صنعت هذا الفرق بينهما. فالأندلس شديدة الاتصال باوروبا، أما العراق فمتصل بايران والهند، بالدرجة الأولى.

وثمة فرق آخر. فبينما يتبدى مذهب وحدة الوجود، الذي رسخه الشيخ الأكبر، وكأنه نوع من أنواع النظرية الفلسفية، فإن مذهب النفري،

لما فيه من ذاتية ونزوع داخلي، هو اقرب الى الأدب والدين منه الى الفلسفة. فالرجل يرعش ويتأمل ويتخيل اكثر مما يفكر أو يشطح. وهذه هي بالضبط سمات التراث الهندي القديم. ولا ريب في أنه لا يقل شاعرية عن معاصره المتنبي. فلقد زوده النازع الروحاني ببصيرة هي الأقدر على الانخراط في أعماق الوجود. وربما كان مرد ذلك الى رغبته الصادقة في ولوج الماوراء الراخم خلف الخير والشر، أو خلف كل تضاد على الاطلاق، إذ لا مبالغة في الاعتقاد بأن كل ما هو أصيل في حياة البشر إنما ينبثق من زخم الحنين أو من حرارة الوجدان، ولهذا فإن اقتراب النفري من الثقافتين الايرانية والهندية لا يجرده من أصالته أبداً، بل العكس هو الصحيح، إذ لا يقارب ولا يحاور، على هذا المستوى العميق، إلا الأصيل وحده.

٦ـ الوقفة والرؤيا:

لعل مما هو واضح، لدى قراءة النصوص النفرية، أن الكاتب إنما يكافح من أجل إحراز الرؤيا، التي هي غاية غايات الروح، والتي لا خروج للانسان من شقائه إلا بها وحدها دون أي شيء آخر. ففي أعماق هذه النصوص ثمة شعور مفاده أن الصراع، أو التضاد، هو العبودية بأم عينها، وأن الحرية ليست شيئاً آخر سوى الخروج من التضاد الى الفسحة النقية والمتجانسة على نحو كامل. فالنفري شخصية سلمية في الجوهر والصميم، وإن هو قد أكثر من الحديث عن المتضادات والمتنافيات. وهذا يعني أن صورة النرفانا، أو صورة انعدام كل صراع وكل نفي، هي جذر من جذور وعي الكاتب، دون أدنى لبس.

وعلى أية حال، فإن هذا المنزع، أقصد منزع التجاوز الى ما وراء الأضداد، هو الصوفية في أنقى أحوالها. فالصوفية الخالصة، أو تلك التي تؤمن بأن مملكتها ليست من هذا العالم، إنما تجاهد كي يبلغ الروح البشري الى الفسحة التي لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود.

وبذلك تغدو الصوفية مطلباً نبيلاً يتجاوب مع حاجات الانسان الداخلية بالدرجة الأولى. ولقد حدد الكاتب هذا المنزع تحديداً شديد الوضوح، وذلك حين قال في الموقف الثاني عشر:

«وقال لي: أتدري أين محجة الصادقين؟ هي من وراء الدنيا، ومن وراء ما في الدنيا ومن وراء ما في الآخرة.»(٢٢)

يقيناً إن هذا القول هو بيت القصيد في السمفونيا النفرية برمتها، وإنه لا يؤكد شيئاً بقدر ما يؤكد أن للانسان روحاً لا تشبعها المادة، ولا كل ما هو من سلالة المادة.

والنفري، بهذه المثابة، أو بفضل هذا التخصص في الحنين الى العلو الأسمى، هو محاولة جلى تبتغي تجاوز الفلسفات كلها، بل تبتغي تجاوز كل معرفة وكل علم. فهو لا يقيم أيما وزن للمنطق، أو للمعرفة المبنية على أسس الذهن والمحاكمة العقلية، وما ذاك إلا لأن المنطق والعرفان الذهني لا يأخذان الى البعيد، بل ليس من اختصاص أي منهما البتة أن يلامس ذلك الموضوع الراخم وراء المادة او ما يتخطاها على نحو نوعي. ولهذا فإن الكاتب كثيراً ما يصرّح بأن الواقف أسمى من العارف، لأن الأول هو وحده المتصل بالحق الكلي الذي يند عن البصر والذهن والمناهج المعرفية النظامية. وفضلاً عن ذلك، فإن:

«الواقف فرد والعارف مزدوج»(٢٣)

والحقيقة أن النفري شديد الاهتمام بثنوية الوحدة والانشطار. وهو يصرّح بذلك حين يقول في الموقف التاسع:

«وقال لي: رأس المعرفة حفظ حالك التي لا تنقسم.»(٢٤)

«فإذا انقسمت فما أنت بالعارف ولا بالواقف».

فالانقسام أو الانشطار عودة الى الاثنينية، والاثنينية فصال وألم، والصوفية لا تمقت شيئاً بقدر ما تمقت الفصال أو الفراق.

ففي أجواء النفري، أو من وجهة نظره، لا يحتاج الى التفكير الا المشتغلون بشؤون الدنيا، أما المنهمكون بالتحاور مع العلو الأسمى، فلا يلزمهم شيء سوى «الوقفة» التي نعتها الكاتب في الموقف الثامن بأنها «باب الرؤيا»، ثم عاد في المخاطبة السابعة والثلاثين ووصفها بأنها «باب الحضرة». فالوقفة نافذة لا تطل الا على المطلق وحده، أو على حضرته المهيبة الجليلة التي ليس كمثلها حضرة قط. وهذا يعني أن غاية غاياته هي أن يرى، ولكن بالبصيرة لا بالبصر، أو قل بالشيئين معاً. فها هو ذا يقول في المخاطبة الخامسة عشرة:

«يا عبد، من رآني عرفني، وإلا فلا.»(٢٥)

فالحق الذي ما بعده حق لا يعرف الا بالمشاهدة، أما الفكرة فلا تطال سوى المحسوسات المبذولة للعيان. وهذه المحسوسات ليست فقيرة وحسب، بل هي منشطرة أو عدوانية في الوقت نفسه. ثم إن من شأنها أن تنهب روح الانسان وتجعله محطاً لعدوانها. ولهذا فقد جاء في المخاطبة السادسة والعشرين:

«يا عبد، إذا لم ترني تخطفك كل ما ترى.»(٢٦)

وبذلك يصبح المرء أشلاءً مبددة، فيعيش موته بدلاً من أن يعيش حياته. وفوق ذلك، فإن الانسان، إذا لم يشاهد الله، فإن جميع أفعاله الأُخرى لا جدوى منها ولا أهمية لها قط. ولهذا، فقد جاء في المخاطبة السادسة والخمسين:

« يا عبد، من لم يرني، فلا علمه نفع، ولا جهله ارتفع.»(٢٧)

ولقد خصص الكاتب موقفاً بكامله لشرح ماهية الوقفة، التي هي أهم مقولة في مناخ النفري كله. ذاك هو الموقف الثامن، وعنوانه «موقف الوقفة»، وهو أطول نص في كتاب «المواقف» وأبرز ما جاء فيه أن الوقفة نار من شانها أن تحرق السوى. ولكنها إن لم تحرقه، فإن الله سوف يحرق به كل من عجز عن انجاز الوقفة. وهذا يعني أن يختار بين الله وبين العالم. ولهذا فقد جاء في الموقف الثامن:

«وقال لي: من لم يقف بي أوقفه كل شيء دوني.»(٢٨)

ويتضمن مثل هذا القول أن الوقفة هي وحدها درب الحرية والانعتاق من هيمنة المادة وسطوتها الخانقة. بل لقد صرّح الكاتب بهذا المعنى حين قال:

«وقال لي: الوقفة تعتق من رق الدنيا والآخرة.»(٢٩)

ثم أضاف ليزيد الأمر وضوحاً:

«وقال لي: العالم في الرق، والعارف مكاتب، والواقف حر.»(٣٠)

فمما هو واضح تماماً أن الوقفة هي البرهة الحرة الوحيدة في الحياة الدنيا، وكل ما عداها رضوخ لسطوة الأشياء واستبدادها الثقيل. وفوق ذلك فإنها اللحظة التي يتم فيها الانسجام الداخلي والثبات الحقيقي والتخلص من الفروق كلها، إذ يعتقد الكاتب بأن

«الواقــف لا يقبلــه الغيــار، ولا تزحزحــه المــآرب.»(٣١)

نــاصع، إذن أن الوقفــة الــتي لا يطيقهــا إلا المختــارون، هــي المنهــاج الوحيـد الـذي مـن شـأنه أن يـأخذ الـروح الى مملكـة الديمومـة، حيـث لا انشـطار ولا انشـعاب، ولا بـؤس ولا فـروق، ولا شـيء سـوى الله الـذي تلـوب عليـه نفــوس الواقفــين. والحقيقــة أن المــأثرة الأولى للصوفيــة هــي تدشــين مشــروع للحريــة يتناســب مــع المطــالب الماهويــة للــذات البشــرية. فالصوفيــة النقيــة الصافية هي محاولــة جلى للتخلص من ثقل المادة ابتغاء تقطير الروح والابقاء على سماتها الأثيريـة الشـفافة، بحيـث تصبـح مـرآة صقيلـة تصلـح لاسـتقبال الأنـوار العلويـة، وتبلـغ الى مرتبـة الساميات الـتي لا ترضـخ للعلـم ولا للمعرفـة، أو تذهـب الى المكـان الـذي لا يذهـب اليـه الكـلام أبـداً. وبذلـك تغـدو الأشـياء شـفافة في الموقـف النفـري، مغسـولة بـأنداء ليسـت مـن هـذا العـالم، ولا يحجبهـا أي حجـاب عـن مصــدر النــور. وبفضــل هــذا النــازع النبيـل جـاء أسـلوب النفـري أثيريـاً، شـديد الدماثـة بارئـاً مـن الثقـل والجلـف، أو منسـوجاً مـن الألطـاف الحسنى. ففـي الحـق أن سيولة اللغــة وخفتهـا وعذوبتهـا إنمـا هـي نتاج طبيعي لسـيولة الـروح وخفتـه وعذوبتـه. فمـن لـه روح لـه كلمـة.

ثــم إن لــك أن تلاحــظ هــذا القــول الشــديد الأهميــة، وقــد ورد في المخاطبــة الثلاثــين: «يــا عبــد، الرؤيــا علــم الإدامــة، فاتبعــه تغلــب علــى الضديـة.»(٣٢) ويشـبهه هـذا القـول الـذي جـاء في المخاطبـة الرابعـة والثلاثـين: «يـا عبـد، إنمـا تختلـف في الضـد، ومـا في رؤيـتي ضـد.»(٣٣) وخلاصــة القــول أن الرؤيـا هـي التعـرف علـى الديمومــة، أو لعلهــا أن تكـون الولـوج الى مملكـة الخـالدات. ومـن تعـرف علـى الديمومـة فقـد تغلـب علـى التضـاد، لأن التضـاد لا يـدوم، ولأن الدائمـات تجهـل كـل خُلـف وكـل نقــض أو انشـعاب. وذلــك

هو المسعى النهائي للصوفية بعامة، وللنفري بخاصة. أما القول الثاني فيعني، أول ما يعني، أن ليس ثمة تغلب على التضاد، أو خروج منه إلا برؤية الله وحده. ويضمر هذا القول ما فحواه أن لاخلاص من الصراع إلا إذا التقى الروح بأصله الذي اقتطع منه.

وبفعل هذا النازع، أو الرغبة في التغلب على التضاد، فقد اكثر النفري من الايحاء لقارئه بأن الوقفة أو الرؤيا تزيل كل تعارض وتخرجه من دخيلة الروح. وفي الحق، أو هكذا يؤمن الصوفيون، فإن الروح لا يسعه أن يصير زاكياً وأثيرياً الا إذا تخلص، لا من كل ما يعارضه في الخارج وحسب، بل من فروقه وانشعاباته الداخلية قبل كل شيء. يقول الكاتب في المخاطبة السادسة والعشرين:

«ياعبد، إذا رأيتني في الضدين رؤية واحدة فقد اصطفيتك لنفسي.»(٣٤) كما يقول في الموقف الحادي والثلاثين: «يا عبد، إذا رأيتني استوى الكشف والحجاب.»(٣٥) وخلاصة هذين القولين أن الأشياء تفقد فروقها وتتساوى تماماً إذا ما استطاعت المقلة الداخلية أو الحدسية أن تلتقط صورة الله الذي «لا تماقله العيون، ولا تقابله الظنون.»(٣٦)

فلئن كان وصف التضاد هو وظيفة الفلسفة، ولا سيما الفلسفة الجدلية، فإن وظيفة الصوفية الرائية، أو الصافية، هي مغادرة التضاد وأوصافه بغية النزوح صوب ما يرخم وراءه من سلام وأمن ودعة. وربما صح الظن بأن مثل هذا النازع هو ناتج إرهاق تاريخي طويل، إذ لا ريب في أن رفض الانسان للدنيا هو شأن مشروط بظرف اجتماعي مأزوم. ولكن مثل هذا الظن لا يطعن بأصالة التجربة النفرية وصدقها وقدرتها على ابتكار النص الكتابي العظيم الذي قل نظيره في اللغة العربية طوال تاريخها الأدبي أو الكتابي. ولهذا، فلا مبالغة في القول بأن النفري هو الرائي الأول

في الصوفية العربية برمتها، وما ذاك إلا لأنه الأكثر اصراراً على اختراق كثافة المادة وثقلها وجلفها، ابتغاء البلوغ الى اللطف القصي.

«وقال لي: لا يكون اليّ المنتهى حتى تراني من وراء كل شيء.»(٣٧)

ويقيناً إن هذا المسعى هو النبل بأم عينه. ولا يثلبه البتة انه صنف من أصناف الوهم أو خداع الذات. فهو التعبير الأرقى عن اضطراب النفس وقلقها إزاء وجودها، بل قل إنه محاولة جلى لانقاذ الانسان من المجانية والآنية وانعدام المعنى.

ولعل هذا الخوف من وحش الخواء، أو عبث الوجود، أن يكون الدافع الذي املى على النفري أن يؤمن بأن الرؤيا، التي يماهي بينها وبين الوقفة، هي أجل أفعال الروح، وأعلاها مرتبة، واكبرها قيمة. فها هو ذا يقول في المخاطبة العاشرة:

«يا عبد، لو علمتك ما في الرؤيا لحزنت على دخول الجنة.»(٣٨)

ومن حق المرء، إزاء مثل هذا المذهب، أن يتسائل قائلاً: ماذا عساها أن تكون هذه الرؤيا النفرية؟ إنها ليست كشفاً صوفياً وحسب، بل هي سعادة مطلقة لا تتسع لها النرفانا الهندية ولا سواها. ولكن الكاتب يكرم الروح البشري ويجعله جديراً بهذه السعادة التي لاتدانى ولا تضاهى. فها هو ذا يؤاخي بين الروح والرؤيا في المخاطبةالحادية والثلاثين، إذ يقول:

«يا عبد، الروح والرؤيا إلفان مؤتلفان. »(٣٩)

ولولا هذا الايلاف لما تيسر للروح أن ينجز برهة الرؤيا،أو هذا التجاوز المطلق الذي ما بعده أي تجاوز قط. وبايجاز، إنها مبدأ الاثبات في

مواجهته لمبدأ السلب. وهي تضمر ما فحواه أنها النور الذي يواجه الظلام. ولئن صح هذا الفهم، فإن النفري قريب من المانوية والبوذية، إذ من شأن عبادة النور أن تجعل الرؤيا أعلى فعل يمكن للروح أن يفعله في هذا العالم. وفضلاً عن ذلك فقد جعل مردودها أنفس مردود على الاطلاق. فهو يرى في الموقف الثالث والعشرين أن الرؤيا هي الغنى الذي لا يشبهه أي غنى آخر، لا لأنه الغنى الذي لا يحول ولا يزول أبداً، بل لأنه الأقدر على تحرير الانسان من كل عبودية وكل سطوة، مهما يك نوعها.

ولما كانت الحرية ماهية الرؤيا، فقد خلت الوقفة النفرية من أي امتداد يتجه صوب أية نهاية. فما ثمة على الدوام الا حضرة مطلقة لا تبدأ ولا تنتهي، إذ أن الرجل قد تجاوز الواقع سلفاً وخرج منه، وارتفع الى الأُفق اللانهائي البارىء من كل حد، غير عابىء بشيء سوى الكلية العالية التي هي منظر اولياء الله، لايسكنون ولا يستقرون حتى يروها، كما جاء في الموقف الرابع. وهذا يعني أن الروح لا يهدأ إلا بالله.

ومما هو جدير بالذكر أن النفري المولع بالنقائض والمتضادات قد وضع للرؤيا نقيضاً سماه الغيبة فلئن كانت الرؤيا هي حضور العلو في دخيلة الانسان، فإن الغيبة هي غياب الصورة العليا وانقطاع كل وصال مع الحق الذي ما بعده حق. وفي مثل هذه الحال فإنه ما من شيء يملك أن يقدم السلوان لروح الانسان. فقد جاء في «موقف العزاء»، أو الموقف العاشر:

« وقال لي: إذا غبت فاجمع عليك المصائب،
وسيأتي كل كون لتعزيتك في غيبتي، فإن
سمعت اجبت، وإن اجبت لم ترني. »(٤٠)

ولكن الحق ينصح العبد في الموقف التاسع والعشرين بأن يتخذ من الذكر وطناً له في حال الغيبة.ولعل الذكر (أو التذكر، أو الذكرى) أن يكون العزاء الوحيد للانسان المشتاق، إذا ما غاب المحبوب أو إذا ما غابت صورته عن شاشة الروح. وهذا يضمر ما فحواه أن ثمة نازعاً عشقياً من شأنه أن يسهم في تأسيس النص النفري.

ثم إن الغيبة التي لا تعد بالرؤيا هي الحجاب بأم عينه، والصوفي لا يخاف شيئاً بقدر ما يخاف الحجاب. وفضلاً عن ذلك فإن العلم هو الذي يهيمن في حال الغيبة، بل إنه يتسع لكل شيء دونما استثناء، كما جاء في المخاطبة الثامنة والأربعين. فمن شأن العلم أن يحول بين الروح وبين الرؤيا، لأن كل علم، في نظر النفري ينطوي على الجهل، إذ لا شيء يملك أن يتخلص من ضده في هذه الدنيا. ولقد بلغ به مقته للغيبة أن جعلها «سجن المؤمن» كما جاء في الموقف الثلاثين. ثم إنه قد نظر الى الأمر نظرة جدلية حين قال في ذلك الموقف نفسه:

«وقال لي: ليس من أهل الغيبة من لم يكن من أهل الرؤيا.»(٤١)

وهذا يعني أن النفري لم يستطع أن يتخلص من جدل الأضداد، على الرغم من هذا الجهد الذي يبذله في مضمار التخطي، بل لعله لا يريد أن يتنكر له، وذلك بحكم كونه حقيقة لا تنكر. فالرؤيا التي هي تحرير من ذل الدنيا وسطوة المادة، قد ظل نقيضها ينتصب أمامها دون أي أمل بزواله على الاطلاق.

٧ـ الله والسوى:

ما من صوفي قبل النفري قد عمد الى استعمال كلمة «السوى» معرّفة بأداة التعريف، فأغلب الظن أنه هو الذي ابتكر هذه اللفظة وجعل منها اسماً بدلاً من أن تكون أداة استثناء. والأهم من ذلك أن صاحب «المواقف» و« المخاطبات» قد اتخذها مصطلحاً كبيراً من مصطلحات مذهبه أو عقيدته. ولعل المقولات الكبرى في هذا المذهب أن تكون السوى والموقف والمخاطبة والرؤيا، وهذه كلها مقولات لم يألفها التراث الصوفي قبل النفري. وهذا دليل قاطع على أن الرجل شديد القدرة على الابتكار والتجديد.

والمعنى اللغوي لهذا المصطلح هو كل ما عدا الله، أو كل ما سواه، بل كما جاء في الموقف التاسع والثلاثين:

«والكون كله سواي»(٤٢)

وبداهة، فإن كل ما سوى الله ليس شيئاً آخر إلا المادة، أو كل ما هو مجسد. ومن المألوف أن الصوفية الزهدية تعمل جاهدة على رفض السوى، أي على رفض العالم والحياة، ابتغاء الوصول الى الله الذي هو المصب النهائي لحنين الروح. ولكن، بينما كان الصوفيون في القرنين الثاني والثالث الهجريين يرفضون الدنيا رفضاً معتدلاً، ودون أن يحّرموا القبول بها، أو التعامل معها، بحيث لا يخرجون على السنة الموروثة، فإن النفري

قد تطرف وأفرط في رفضه للمادة، أو للسوى، بل لقد بلغ به التطرف حداً من شانه أن يذكر المرء بالموقف الذي يعتقد بأن عدم التملك هو السعادة التي لا تضاهيها سعادة قط. وقد بلغ به تطرفه في رفض الأشياء الى هذا القول:

«إذا رأيتني فالسوى كله ذنب.»(٤٣)

وبذلك فإنه يوحي لك بما فحواه أن التعامل مع المادة هو فعل شيطاني يجب اجتنابه. والحقيقة أن هذا الموقف ليس من الاسلام البتة. فالاسلام يحث أتباعه على الزهد، وكذلك على الاعتدال في الحيازة، أو في تملك الأشياء واستهلاكها. ولكنه لا يحرّم المادة بوجه عام، بل يرى فيها خيراً ورزقاً للناس. ثم إن القرآن الكريم يصرّح بما يتنافى تماماً مع المذهب الزهدي المتطرف. قال تعالى:«قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق.»(٤٤) فأغلب الظن أن يكون النفري قد استمد موقفه هذا من البوذية دون سواها، أو من المانوية المتأثرة بالبوذية بعض التأثر.

لقد سبق لي أن قلت بأن الكاتب ـــ على غير عادة الكتاب الصوفيين ـ لا يقبس من القرآن الكريم إلا بضع آيات وحسب. ومما هو لافت للانتباه في هذا الشأن أنه يقبس ثلاث كلمات من الآية الحادية عشرة من سورة «الشورى»، ويكررها أربع مرات في أربعة مواقف مختلفة. وهذه هي الكلمات الثلاث المقصودة: «ليس كمثله شيء» وهي ترد في الموقف الحادي عشر والرابع عشر والخامس والثلاثين والتاسع والخمسين. فلقد جاء في هذا الموقف الأخير قوله:

«وحقيقة الايمان ليس كمثله شيء.»(٤٥)

ثم إنه يكرر هذه الكلمات الثلاث مرة أخرى في الموقف التاسع والخمسين نفسه. كما أنه يكرر هذه العبارة القرآنية مرتين في الموقف الحادي عشر، ولكنه يكررها ثلاث مرات في الموقف الرابع عشر. فقد جاء في ذلك الموقف:

« وترى النار تقول: ليس كمثله شيء، وترى الجنة تقول: ليس كمثله شيء، وترى كل شيء يقول: ليس كمثله شيء.»(٤٦)

أما في الموقف الخامس والثلاثين، فإن هذا الجزء من تلك الآية الكريمة لم يرد إلا مرة واحدة فقط.

وعلى أية حال، فإن الولع بهذه العبارة القرآنية ليس من قبيل الصدفة قط، بل هو ذو دلالة بنيوية عميقة، وما ذاك إلا لأن هذه العبارة من شأنها أن تدخل في ماهية المذهب النفري، أو في صميم تفكيره. فهو لا يود إلا التوكيد على أن المسافة بين الله والسوى، أو المادة، هي مسافة سرمدية يتعذر اجتيازها تعذراً مطلقاً. فبينما انهمك المتصوفون من الجيل السابق على النفري (أقصد الجنيد ومدرسته البغدادية) بالتوحيد الذي أسهم في انتاج مذهب الحلول ومذهب وحدة الوجود، فإن صاحب «المواقف» و«المخاطبات» قد استغرق في التنزيه الذي هو فصل مطلق بين المجرد والمجسد. فالنفري تنزيهي على نحو لا يداني ولا يضاهى البتة. ولا أحسبه إلا اسلامياً صرفاً في هذا الموقف. والحقيقة أنه يكره كل ما يتجسد، أو كل ما يقبل التجسد. فما من شيء جوهري في نظره إلا ما يتأبى على التحول الى واقع محسوس. ذاك هو وحده ما يستحق التبجيل والتقديس. وهذا هو بالضبط ما يفسّر شغفه الشديد بعبارة «ليس كمثله شيء». وههنا يتلامس النفري مع أفلاطون بعض التلامس، وان كان بين الرجلين

فرق حاسم. وبسبب من رفضه للمحسوسات، أو للسوى، فقد جعل الرؤيا أمراً متعذراً، إذا ما حاول الرائي إنجازها وقد توسطت الباديات بينه وبين الله. فقد جاء في المخاطبة الحادية عشرة:

«يا عبد، إذا بدت الرؤيا تبقي فتذر، فما رأيتني، وإذا بدت لا تبقي ولا تذر فقد رأيتني.»(٤٧)

وهذا يعني أن الرؤيا محو للمادة، أو محق يزيلها عن صفحة الروح، بحيث لا يبقى على تلك الصفحة إلا المنزه المجرد وحده. ولقد أكد هذه الفكرة نفسها في الموقف الخامس والخمسين:

«وقال لي: إن لقيتني وبيني وبينك شيء مما بدا، فلست مني ولا أنا منك.»(٤٨)

ثم أضاف في الموقف نفسه:

«وقال لي إذا جئتني فالق ظهرك، والق ما وراء ظهرك، والق ما قدامك، والق ما عن يمينك، وألق ما عن شمالك.»(٤٩)

وهذا يعني أن الرؤيا تتعذر ممارستها إلا إذا تمكن الرائي من تخطي الأشياء كلها، ودونما استثناء على الاطلاق. والحقيقة أن مثل هذا الالقاء أو النبذ، وهو المفضي الى التعالي، لم يكن جديداً في أيام النفري، بل هو أسبق منه بكثير، حتى ليسعك أن تجد له جذراً في القرآن الكريم. وللتوكيد على ذلك، فلا بأس بمثال واحد فقط. قال عبد الله بن يحيى الجلاء، وهو من متصوفة القرن الثالث الهجري، أو التاسع الميلادي: «من علت همته على الأكوان، وصل الى مكوّنها، ومن وقف بهمته على شيء

سوى الحق فاته الحق، لأنه أعز من أن يرضى معه بشريك.» (٥٠) ومن الواضح تماماً أن هذه الفكرة لا تختلف في شيء قط عن مبدأ النفري الرافض للمادة والعالم. ولكن ما هو جديد لدى صاحب «المواقف» و«المخاطبات» هو التطرف في النبذ والتخلي عن الأشياء، وكذلك الإكثارمن الأقوال الدالة على رفض السوى، فهي للحق تشكل شطراً كبيراً من كتابات الرجل.

ثم إن لك أن تتأمل هذا القول:

> **«وقال لي: الذنب الذي أغضب منه هو الذي أجعل عقوبته الرغبة في الدنيا، والرغبة في الدنيا باب الى الكفر بي، فمن دخله أخذ من الكفر بما دخل.»(٥١)**

أن يصير حب الحياة عقوبة لأعظم الذنوب، ذاك شأن من بنات أفكار النفري، إن لم يكن مانوياً أو بوذياً حصراً. وأما أن الرغبة في الدنيا هي باب يفضي الى الكفر، فذاك مذهب أقرب الى عقيدة البوذا منه الى أية عقيدة أُخرى. وبهذا يتبدى واضحاً أن النص النفري هو نتاج لتفاعل عميق بين ثقافات متباينة. وقد يصح الزعم بأن مذهب الرجل ليس إلا توليفاً لعناصر مقبوسة من مذاهب مختلفة. إن النفري تركيبي بكل وضوح، ولكنه يركب بأصالة لا تختلف البتة عن الابتكار.

وهكذا، يسعك القول بأن كبرى المثنويات في تراث النفري هي مثنوية الله والسوى، أو المادة. ففي عقيدة الرجل أن الأشياء المحسوسة حجاب يحجب الله عن الروح، فيعرقل كل اتصال بين العبد والرب. ولولا المادة لما كان للروح أن تكون الا في حضرة الله وجواره. فالسوى

يتخطف العبد مــن كـل صـوب ويمنعـه مـن متابعـة دربـه باتجـاه الحـق القـائم وراء كل شــيء. فقـد جـاء في المخاطبـة الخامسـة عشـرة:

«يـا عبـد، مـن صـبر عـن سـواي أبصـر نعمتــي، وإلا فــلا.»(٥٢)

ثم هـا هـو ذا يقـول في المخاطبـة الخامسـة والثلاثـين

«ياعبد، المفــازة كـل مـا سـواي.»(٥٣)

(والمفـازة هـي الصحـراء الشـديدة التصحـر، سميـت بهـذا الاسـم مــن بــاب الأمـل في الفـوز باجتيازهـا.) ثـم يضيـف في هـذه المخاطبـة نفسـها:

« يـا عبـد لا تسـتظل بالمفـازة، فمـا فـي رؤيتــي إضحـاء ولا ظــل.»(٥٤)

فلعلـك تشـعر أثنـاء قراءتـك لـتراث النفـري بـأن الرجـل يـأبى التعـامل مــع كل ما هو مجسد بـل لعلـه يـانف مـن ملامسـة أي شــيء. يقـول المتنبي:

وإني لمن قــوم كـأن نفوســهم

بهـا أنـف أن تسـكن اللحـم والعظمـا.(٥٥)

يقينـاً، إن هـذا البيـت هــو صفــة النفــري بــالضبط. وفي الحــق أن شــرف الصوفيـات كلهـا، أو شـرف الانسـان بوجـه عـام، إنمــا يكمــن في هــذه الأنفــة حصـراً، أقصـد في شـعوره بــأن المــادة لا يتيســر لهــا أن تشـبع روحــه النبيــل. وهذا شـأن ليـس مـن سمـات الحيـوان أبـداً. ولـولا هـذا الاسـتنكاف الشـريف لمـا كان للانســان أن يكـون إلا شيئاً بـين أشـياء.

ولهــذا، فــلا غرابــة في الذهــاب الى أن الأزمــة الــتي أفــرزت النصــوص النفرية برمتهـا هـي غربـة الـروح في المــادة، الشــيء الــذي عــبر عنــه الكــاتب

بأشكال متباينة تصب كلها في بؤرة ازدلاف واحدة. ويبدو أن هذه الغربة قد أنتجت غريزة خاصة في أعماق النفس البشرية، وهي بالضبط غريزة العلو أو السمو. ولا ريب في أنها نزعة الاستنكاف والنزوح صوب الماهيات أو المتعاليات. بيد أن من شأن هذه الغريزة أن تؤشر الى أزمات حادة في داخل النفس التي لا يقنعها المعطى، ولا يرضيها إلا ما هو فوق الواقع المبذول. فثمة أزمة معرفية ينتجها جنوح الانسان الى اليقين الثابت المتأبي على كل تغير أوتبدل. وثمة أزمة وصال واتصال بين العالم الأدنى والعالم الأسمى، أو عالم التجاوز والعليان. فالمسافة فلكية بين الواقع والصبوة، أو بين ما هو كائن وبين الذي ينبغي أن يكون. وهذا يعني أن ما يؤسس النفس الانسانية هو ذلك الحنين العارم الى ما يشبع ويرضي. وذلك شأن لا يتيسر للروح في هذه الدنيا إلا على نحو نسبي وحسب. فقد جاء في الموقف الخامس والأربعين:

«أوقفني في الرحمانية فقال: لا يستحق الرضا غيري، فلا ترض أنت، فإنك إن رضيت محقتك.»(٥٦)

والنفري، إذ يرفض الرضا، فإنما يرفضه لأنه لن يتم إلا إذا كان من فصيلة القبول بالسوى، أو بالمادة، التي هي حاجز يحجز بين الله وبين الروح المترع بالصبوة الى العلو.

والحقيقة أن جزءاً كبيراً من شرف النفري إنما يكمن في أنه يريد أن يلحق المادة بالروح، وذلك على النقيض مما هو سائد في الحياة اليومية. فقد جاء في الموقف الثالث والعشرين:

«وقال لي: إن تبعك السوى، وإلا تبعته.»(٥٧)

وبهذا يتبدى النفري، وكل صوفي تقي، من حيث هو الضد المباشر لعصرنا الراهن الذي جعل الروح عبداً للمادة وتابعاً لها، تستهلكه كما تشاء وتتحكم به وفقاً لسطوتها ولجبروتها، بل وفقاً لنزواتها الغاشمة الرعناء. والجدير بالتنويه في هذا الموضع أن صاحب «المواقف» و«المخاطبات» يلتقي مع بعض النظريات الثورية الحديثة في هذه النقطة. فكثيراً ما صرّحت النظرية الثورية الحديثة بأن البرجوازية تضع الانسان في خدمة الانتاج، أو تجعل الروح تابعاً للسوى، وفقاً لعبارة ذات نكهة نفرية، مع أن الشرف الانساني يقتضي بأن يكون الانتاج في خدمة الناس. ففي الحق أن النفري يمثل ثورة عارمة على المادة، ورفضاً مطلقاً لوثنية المادة. ويبدو أنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون الرجل قد أنتج نصوصه هذه يوم استفحلت هيمنة المال في بغداد على رقاب البشر.

فما هو شديد الأهمية وناصع الدلالة أن يذهب النفري الى أن من اغتنى بما هو سوى الله فقد افتقر بما اغتنى به حصراً، وذلك وفقاً لما جاء في المخاطبة الأربعين. أما من اغتنى بالله وحده فإنه سوف يرى فقر كل شيء على الاطلاق. ولهذا، فقد شدد الكاتب كثيراً على أن الأشياء المادية هي التي تحول بين العبد وبين الوصول الى الغنى الذي ما بعده غنى. يقول في المخاطبة الرابعة والثلاثين:

> **«يا عبد، إذا لم ترني فعاد كل شيء، فهو عدوك وأنت عدوه. يا عبد، إذا رأيتني فوال كل شيء، فهو وليك وأنت وليه.»(٥٨)**

فلئن جذبتك المواد فأنت أسير لما جذبك، أما إذا ما أطلقت سراحك فقد وصلت الى الغنى الذي لا ضد له.

ولهذا السبب، راح الكاتب يبين الدور السلبي الذي تلعبه مقلة العين في الحيلولة بين الروح وبين المبتغى. فمن شأن العين أن تجذب الروح الى المادة وتجعله أسيرها، وبذلك تصده عن كل علو أو تجاوز. فقد جاء في المخاطبة الرابعة والثلاثين:

«يا عبد اكفني عينك أكفك قلبك.»(٥٩)

ثم أضاف الكاتب في المخاطبة نفسها:

« يا عبد، احرس قلبك من قبل عينك، وإلا فما حرسته أبداً.»(٦٠)

فالعين بوابة لصور الأشياء المحسوسة تتسلل عبرها الى دخيلة الانسان، لتستقر في سريرته وتطرد منها حب الله. والجدير بالتنويه في هذا الموضع أن النفري ــ كما هو واضح في الجملتين الأخيرتين ــ يضع القلب في مركز الهوية البشرية، أو يجعل منه عدسة الرؤيا وفاعلها الوحيد. والحقيقة أن لفظة «القلب» هي واحدة من أكثر الألفاظ تواتراً في نصوص النفري.

ولا بأس في الاشارة ههنا الى أن الكاتب كثيراً ما يستخدم كلمة «الغير» بمعنى السوى تماماً. يقول في الموقف الخامس:

«وقال لي: إن رأيت غيري لم ترني.»(٦١)

وهو يضيف قولاً يشبه هذا القول في الموقف الستين:

«وقال لي: إن خرجتُ من قلبك عبد ذلك القلب غيري.»(٦٢)

ولكن الكاتب يتطرف في الموقف السادس والعشرين إذ يقول:

«وقال لي: إن جعلت لغيري عليك مطالبة، أشركت بي، فاهرب هربين، هرباً من الغريم وهرباً من يدي.»(٦٣)

ووجه التطرف ههنا أن النفري لا يبيح للمرء أن يتوجه الى الحق والى المادة في آن واحد. فهو يرى في مثل هذا التوجه ضرباً من ضروب الاشراك بالله. وإلا فلماذا كان الله هو الحق، لو لم تكن المادة هي الباطل؟

وعلى أية حال، فإن مما هو واضح تمام الوضوح أن كلمة «الغير» في هذه الأقوال إنما تعني «السوى»، أو المادة، على وجه الحصر والدقة. ولهذا، فإن الغير مرفوض تماماً، لأنه عقبة في سبيل البلوغ الى المتعالي بإطلاق.

بيد أن ما تنبغي الإشارة اليه في هذا السياق الراهن هو أن الانسان الذي يرفض المادة وفقاً لهذا التطرف النفري، إنما هو كائن يتعذر وجوده كل التعذر. فالرفض المطلق هو تعديم مطلق، دون أدنى ريب. ولا أحسب أن مثل هذه الفكرة قد أُفلتت من فطنة النفري. وفي تقديري أن الرجل إنما يبحث عن المثال الذي يتأبى على كل تطبيق. ولا أظن أن ذلك الصوفي قد كتب نصوصه الرائعة الا ليجعل من اللغة نفسها، أو من نسقها الكتابي، بيتاً يصلح لاستضافة المثال، أو نائباً ينوب عنه في حال غيابه المرير.

ولا بأس في التوكيد على أن مثل هذا النبذ المتطرف، أو التخلي النهائي عن كل ما هو مجسّم أو محسوس، لا يعدو كونه رد فعل أصلي على استعباد المادة لروح الانسان. ولهذا، فإن ذلك الموقف ليس شطراً من الشهامة البشرية وحسب، بل هو قبل كل شيء، شكل من أشكال الجهد الذي يبذله الروح ابتغاء الحفاظ على ماهيته، أو قل على روحانيته نفسها.

ففي صلب الحقيقة أن الانسان لن يكون له وجود أصلي، بل أي وجود على الاطلاق، إذا ما خسر روحه، أو ماهيته، التي بها وحدها يصير إنساناً، أو كائناً مخلوقاً على صورة الله.

٨ـ اللغة والحرف والعقل:

في تجربة النفري ثمة مفارقة، أو معادلة ذات حدين متباينين الى درجة التضاد. وخلاصة هذا الأمر أن سلطة هذا الرجل على اللغة قل أن يتمتع بمثلها أي كاتب عربي آخر، فهو شديد القدرة على التعبير حتى لكأنه قد سحر الألفاظ فصارت تأتيه طوعاً لا كرهاً. أما عند الطرف الثاني من المعادلة، فإن النفري لا يثق باللغة ولا يقيم لها وزناً كبيراً في مضمار البلوغ الى الحق الصرف. ويبدو أن أقدر الناس على استعمال الشيء وأكثرهم خبرة به، هو في الوقت نفسه أقدرهم على معرفة حدوده أو عيوبه. فها هو ذا يقول في الموقف الثامن والعشرين:

> **«وقال لي: كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة. وقال لي: العبارة ستر، فكيف ما ندبت اليه؟»(٦٤)**

أما القول الأول فمنطقي تماماً، إذ كلما ازدادت الرؤيا سعة ازدادت اللغة ضيقاً بالفعل، لأنها أعجز من أن تحمل ثقل المعاني القادمة من وراء الغيب. وأما القول الثاني، وخلاصته أن اللغة حجاب يحجب الحقيقة، فلا يسعك استيعابه إلا إذا استوعبت مذهب النفري. وخلاصة هذا المذهب هو أن ترى لا أن تعرف. والرؤيا لا تحتاج الى لغة قط، وما ذاك إلا لأنها صمت مطبق. والأهم من ذلك كله أن اللغة في منظور النفري من فصيلة

السوى وجنسه وسلالته. وكل ما كان من السوى فلا درب له الى الحق الصرف أبداً. وما الحق الصرف، عند الكاتب، إلا الله وحده دون غيره من الكائنات.

ومما هو جدير بالملاحظة أن النفري لا يذكر اللغة على نحو سلبي قط، وإنما هو يعمد الى مصطلحين آخرين حين يريد أن يثلب اللغة نفسها، أو أن يجردها من قدرتها على التعبير أما هذان المصطلحان فهما «العبارة» و«الحرف»ومما هو شديد الوضوح أن الكاتب يستخدم كلمة «الحرف» استخداماً يتواتر كثيراً في سياق نصوصه، حتى صار من أشهر مصطلحاته أو مقولاته الراسخة. وهو في بعض الأحيان يستخدم كلمة «المحروف» بمعنى المدلول، أو الشيء الذي يصفه الحرف أو يتوجه اليه. ولا أحسب أن ثمة كاتباً عربياً آخر استخدم هذه الكلمة بهذا المعنى.

ولكن ما هو اشكالي في هذا الموضع أن النفري يقف من الحرف موقفاً مزدوجاً، أو متضارباً في الصميم. يقول الكاتب في إحدى المخاطبات:

«يا عبد، الحرف خزانتي، فمن دخلها فقد حمل أمانتي.»(٦٥)

كما جاء في مخاطبة أُخرى:

«يا عبد، الحرف ناري... الحرف خزانة سري.»(٦٦)

وهذا موقف ايجابي من الحرف يقدمه من حيث هو ذو شأن كبير، إذ إنه يختزن أسرار الله، ولا يختزن هذه الأسرار الا المقدس وحده. غير أن النفري كثيراً ما يذكر الحرف في مواضع أخرى ليسلبه كل أهمية، بل إنه

قد جعله ذات مرة مسكناً للمدنس، أو للشيطاني.

يقول في احد المواقف:

«وقال لي: الحرف فج ابليس. »(٦٧)

ثم ها هو ذا يؤكد على أن الحرف، كالعبارة، أو كاللغة يعجز عن أن يختزن الحقيقة أو يعبر عنها، إذ هو، بالدرجة الأولى، موطن الريب ومحل الاستفهام الذي ينطوي على الجهل. فقد جاء في الموقف الرابع والثلاثين:

«وقال لي: الحرف يعجز عن أن يخبر عن نفسه، فكيف يخبر عني؟»(٦٨)

هذا هو أهم ما في أمر الحرف، أو القول. إنه يعجز عن أن يقدم أي خبر حقيقي عن الحق الصرف المتجاوز للمادة والمفارق للمحسوسات. فالله لا ينقال البتة، والحرف لا يقول الا الأشياء، أو السوى، بل إن الحرف والسوى اسمان لشيء واحد. يقول الكاتب:

«السوى كله حرف، والحرف كله سوى.»(٦٩)

وبما أنه من فصيلة السوى، فإنه من فصيلة الحجاب، ولهذا فإنه لا يسعه إلا أن يحول دون الوصول الى الحق. ولقد أكد النفري على هذه الفكرة حين كتب في الموقف الخامس والخمسين:

«وقال لي: الحرف حجاب، وكلية الحرف حجاب، وفرعية الحرف حجاب. وقال لي: لا يعرفني الحرف، ولا ما في الحرف، ولا ما من الحرف، ولا ما يدل عليه الحرف.»(٧٠)

ولا ريب في أن هذا هو منتهى التنزيه. ثم أضاف في الموقف نفسه:

«العبارة حرف، ولا حكم لحرف.»(٧١)

وهذا، فإنك لن تحوز العلم الرباني، إلا إذا خرجت من الحرف قبل كل شيء، كما يقول الكاتب في الموقف إياه. ثم ها هو ذا يقول:

«الخارجون عن الحرف هم أهل الحضرة.
الخارجون عن أنفسهم هم الخارجون عن الحرف.»(٧٢)

وقد جاء في الموقف السابع والستين، وعنوانه «موقف المحضر والحرف.» أن الحضرة من شأنها أن تحرق الحرف، أي أنها تمحو الكلام محواً تاماً، وأن أهل الحضرة هم أولئك الذين يمرون بالحروف ويعبرون منها الى سواها، ولكن دون أن يقفوا فيها. كما جاء في هذا الموقف نفسه أن الواصلين الى الله لا يفهمون عن حرف يخاطبهم، ولا يستقرون في حرف يتخذونه مكاناً لهم أو موضع إقامة. فما الحرف في نظره إلا دليل العلم، وما العلم عنده إلا معدن الحرف. ولكن النفري لا يقيم أي وزن للعلم، كما سترى في هذا السياق، إذ العلم، في اعتقاده، لا يملك أن يتخلص من الجهل الذي هو نقيضه الأبدي.

ثم إنه يقول في موضع آخر:

«وقال لي: لا تقف في رؤيتي حتى تخرج من الحرف والمحروف.»(٧٣)

وهذا يعني أن شرط الرؤيا هو التخلص من الأقوال والأشياء في آن واحد. ولكي يؤكد النفري على الخروج من اللغة بغية البلوغ الى الرؤيا، فقد صرّح أكثر من مرة بأقوال من هذا القبيل:

«وقال لي: أوائل الحكومات أن تعرف بلا

عبــارة.»(٧٤)

يبــدأ الحكــم (ولم يقــل الفهــم) تمامــاً حــين تعــرف دون لغــة أو قــول. ولكنــك إذا مــا تشــبثت بــالحرف والكــلام، فــإنك لــن تظفــر الا بالحجــاب والجهل. وهذا شــأن يصرّح بـه النفـري جهـراً:

«وقـال لـي: أصحــاب الحــروف محجوبــون عــن الكشــوف.»(٧٥)

ولهـذا فقـد كـا ن اجتيـاز الحـرف شـرطاً مـن شـروط الرؤيـا، كمـا قــال في الموقـف الخـامس والخمسـين.

وخلاصـة ذلـك كلـه أن الرؤيـا في نظـر النفـري هــي صمــت أو تعطيــل للغـة، إذ يعتقـد الكـاتب بـان الصـامت هــو وحـده الـذي يـرى ويعـرف. ولا مراء في أن مثـل هـذه الفكـرة هـي في صلـب الديانـة البوذيـة.

وكثـيراً مـا يتعـامل النفـري مـع مثنويـة النطـق والصمـت هـذه. وبداهــة، فإنـه ينبـذ الكـلام لصـالح السـكوت الـذي لا ينكشـف الحق إلا بـه، لا بنقيضــه. يقـول الكـاتب:

«وقـال لـي: مـن علـوم الرؤيـة أن تشــهد صمــت الكــل، ومــن علــوم الحجـاب أن تشــهد نطــق الكــل.»(٧٦)

كما جـاء في الموقـف نفسـه:

«وقـــال لـــي إذا جئتنـــي فـــألق العبـــارة وراء ظهـرك، وألـق المعنـى وراء العبـارة، وألـق الوجـد وراء المعنــى.»(٧٧)

ثم أضاف في موضع آخر:

«وقال لي: لن تعرف من تسمع منه حتى يتعرف اليك بلا نطق. وقال لي: إذا تعرف إليك بلا نطق تعرف اليك بمعناه، فلم تمل في معرفته.»(٧٨)

بل لقد جاء في الموقف السابع والثلاثين أن

«نطق كل شيء حجابه إذا نطق.»(٧٩)

وهذا يعني أن الرؤيا لا تتحقق إلا إذا خرج الرائي من الأشياء برمتها، ومن بينها اللغة والكلام والحرف، وكل ما من شأنه أن يتبدى أو يظهر.

وإنك لتجد النفري يصر دوماً على التشبث بعبارة «ليس كمثله شيء...»، أو قل على التمييز المطلق بين الله وبين كل ما عداه، حتى حين يعرض للحرف أو للغة. فقد قال في الموقف الثاني والثلاثين:

«وقال لي: كل نطق ظهر فأنا أثرته، وحروفي ألّفته، فانظر اليه لا يعدو لغة المعيون والمعلوم، وأنا لا هما، ولا وصفي مثلهما.»(٨٠)

ويتضح الأمر في أواخر هذا القول، حيث ينحصر النطق في المعيون أو في المرئي، إذ المعيون هو ما كان برسم العين، وكذلك في المعلوم، أو في المعطى، وحيث يميز الله ماهيته عن ماهية كل من هذين الشيئين، كما يميز صفته عن أي منهما.

ولهذا فإن الكاتب يصرّح في موضع آخر بأن الحرف لا يصلح حتى

لتقديم الحمد لله، ولا يثبت البتة ليكون مقاماً للرب، الذي لا يتحمل إقامته إلا القلب البشري وحده. يقيناً، إن النفري من أنصار نزعة التنزيه المطلق، وبهذه النزعة، قبل سواها، استطاع أن يصير واحداً من أكبر المتصوفين في التاريخ.

وموجز القول أن اللغة لا تسعف قط في مضمار الاقتراب من الحقيقة الأسمى، وما ذاك الا أنها برسم المرئيات حصرا، الأمر الذي من شأنه أن يحرمها من كل قدرة على احتقاب زخم الحرية العارم، فكيف يتمكن ما هو وقف على المحسوس من أن يصف الكائن الفائق للكون كله؟

ومما هو بدهي أن إخفاق اللغة هو إخفاق العقل نفسه، إذ لا ريب في أن اللغة والعقل من ماهية واحدة. والحقيقة أن النفري لا يقيم للعقل أي وزن ذي بال. بل هوكثيراً ما يذكره كي يسبغ عليه شيئاً من السلبية أو العجز. ومع أنه لا يذكره بقدر ما يذكر القلب أو الرؤيا أو الحرف، مثلاً، إلا أن ذكره يرد في نصوصه زهاء ثلاث عشرة مرة. ولكن أهم ما في الأمر أن الكاتب لا يرى فيه سوى عربة عاطلة لا تصلح للرحيل صوب الحق الخالص، لا لشيء الا لأنه لم يخلق لمثل هذا الغرض، وإنما خلق للعلم والمعرفة وحسب. يقول الرب للعبد في المخاطبة الأولى:

«أحلت العقول عني فوقفت في مبالغها، وأذهلت الأفكار عني، فرجعت الى متقلبها.»(٨١)

ومثل هذا القول هو من فصيلة ما جاء في الموقف الحادي عشر:

«سبحان من لا تعرفه المعارف، وتبارك من لا تعلمه العلوم.»(٨٢)

فما المعارف إلا نور من أنواره، وما العلوم الا كلمات من كلماته التي لا يستطيع البحر أن يكون حبراً لها، لأن البحر سوف ينضب قبل أن تنضب كلمات الله التي تتأبى على الانتهاء والنفاذ. وليس بخاف قط أن هذه الأقوال هي نتاج طبيعي لنزعة التنزيه المطلق والتجريد الصرف الذي لا يبقي للمادة أيما أثر مهما يك نوعه.

ولكن النفري يذكر «القلب» أكثر مما يذكر العقل بكثير. وهو يقيم له وزناً كبيراً يضارع وزن الموقف والرؤيا التي هي خاتمة المطاف في مذهب النفري كله. ولا بأس في تأمل هذا القول الذي ورد في الموقف الحادي عشر:

«وقال لي: من لم يغترف العلم من عين العلم لم يعلم الحقيقة، ولم يكن لما علمه حكم، فحلت علومه في قوله لا في قلبه، كذلك تحل فيمن علم.»(٨٣)

يقيناً، إن مثل هذا المبدأ هو أول مبادىء التعليم الفعال. فلكي يعلم الانسان الحقيقة فإن علمه ينبغي أن يتنزل في قلبه، لا في لسانه، أي في عمقه، لا على سطحه، فإذا ما حل العلم في الفؤاد، فإنه يصبح جزءاً من ماهية المتعلم، إن لم يصبح ماهيته كلها. وبذلك يتبدى القلب في منظور النفري، من حيث هو موطن الهوية الانسانية أو حاملها الوحيد، أو لعله أن يكون ماهية الكائن البشري حصراً.

ومما يؤكد ذلك ما جاء في المخاطبة السابعة والثلاثين:

«ياعبد، قيمة كل امرىء حديث قلبه.»(٨٤)

إذن لا ترخم القيمة الانسانية إلا في جوف الفؤاد، ولا تتجلى إلا في

أحاديث القلب، فإن حدثك في التنزيه فأنت نزيه، وإن حدثك في غير ذلك، فأنت غير ذلك. ولهذا، فقد صرّح الكاتب في الموقف الأول بأن أنوار العزة الإلهية لا تنعكس إلا في «مناظر قلوب» الأولياء الذين لا تستطيع الأرض، بما رحبت، أن تحمل قلوبهم لفرط ما بأهلها من الحنين الى الله. ومما هو جدير بالتنويه أن النفري كثيراً ما يذكر القلب مقروناً بذكر الرؤيا التي هي وظيفته الأولى، إن لم تكن وظيفته الوحيدة.

والحقيقة أن الكاتب لم يكن إلا متجانساً مع الحركة الصوفية برمتها حين أضفى القيمة والأهمية على الفؤاد البشري بدلاً من العقل الذي راح المعتزلة يبجلونه ويعلون من شأنه في زمن النفري.فمما هو معلوم أن الصوفيين كلهم على هذا المبدأ، شأنهم في ذلك شأن الرومانسيين الأوروبيين في العصر الحديث. ولقد كان السهروردي البغدادي واحداً من أولئك الصوفيين الذين كتبوا بشيء من التفصيل في موضوع القلب وأهميته عند أهل التصوف. فلقد جاء في الباب التاسع والعشرين من «عوارف المعارف» أن للقلب وجهين، أولهما الى النفس التي تتوسط بين القلب وبين الغرائز، وثانيهما الى الروح التي تتوسط بين القلب وبين الرب. وهذا يعني أن القلب نفسه إنما يقع في مركز الوساطة بين النفس والروح، التي هي طهر محض في عرف السهروردي. فالقلب يستمد فحواه، أو محتواه، من الروح الذي تتنزل عليه الأنوار من عند الله، ولكنه يصب هذا المحتوى على النفس كي يطهرها ويزكيها بحيث تصير صالحة للاقتراب من الملكوت. يقول السهروردي: «والسر الأكبر في ذلك أن قلب الصوفي، بدوام الإقبال على الله، ودوام الذكر بالقلب واللسان، يرتقي الى ذكر الذات، ويصير حينئذ بمثابة العرش. فالعرش قلب الكائنات في عالم الخلق والحكمة، والقلب عرش في عالم الأمر

والقدرة. قال سهل بن عبد الله التستري: «القلب كالعرش، والصدر كالكرسي.» وقد ورد عن الله تعالى: «لا يسعني أرضي ولا سمائي، ويسعني قلب عبدي المؤمن.» فإذا اكتحل القلب بنور ذكر الذات، وصار بحراً مواجاً من نسمات القرب، جرى في جداول أخلاق النفس صفاء النعوت والصفات، وتحقق التخلق بأخلاق الله تعالى.»(٨٥)

أما عبد الكريم الجيلي فقد أفرد فصلاً خاصاً للقلب في كتاب له عنوانه «الانسان الكامل». وقد استهله بقصيدة هذا مطلعها:

القلب عرش الله ذوالامكان

هو بيته المعمور في الانسان(٨٦)

وبهذا البيت الشعري يلتقي الجيلي مع السهروردي والتستري، بل مع جميع الصوفيين، على تمجيد القلب البشري، والنظر اليه من حيث هو عرش الله وبيته المعمور.

ويضيف صاحب «الانسان الكامل» قائلاً:«إعلم ــ وفقك الله ــ أن القلب هو النور الأزلي والسر العلي المنزل في عين الأكوان، لينظر الله تعالى به الى الانسان... إنه لبابة المخلوقات وزبدة الموجودات جميعها، أعاليها وأدانيها فسمي بهذا الاسم لأن قلب الشيء خلاصته...»(٨٧) ولكن أهم ما في الأمر على الاطلاق هو قول الجيلي: «فلا شيء من المخلوقات يذوق ما لله تعالى الا القلب» الذي يسع المشاهدة أو الكشف، ويطلع به على محاسن جمال الحق، «فيتذوق لذة أسمائه وصفاته بعد أن يشهدها.»(٨٨) وبهذا المذهب تميل الصوفية الى صيانة الانسان من التخثر والتشيؤ، أو من الاستحالة الى مادة تقبع بين المواد.

ولا بد من التوكيد، الآن، على أن الصوفيين، أو معظمهم، يقيمون

للعقل وزناً كبيراً بعض الشيء، ولكنهم يعلون من شأن القلب البشري أكثر. وبداهة، فإن ثمة فحوى معيناً يندرج في هذا الموقف. وخلاصة الأمر أن الصوفية ترى في الوجد والوجدان والعاطفة والشعور جذوراً للشخصية البشرية. وبذلك يختلف التصوف عن التفلسف. فبينما يدور التفلسف على الفكرة أو المفهوم، فإن التصوف يدور على الحال والشعور، بل قل على الكون الجواني للانسان.

وبهذا النازع تظل الصوفية على اتصال وثيق بالذائقة الجمالية التي من شأنها أن تنعش الحيوية في الشخصية البشرية، إذ ما من شيء كالجمال يملك أن يبعث الدفء في شرايين الانسان.

٩ـ العلم والمعرفة والرؤيا:

مما هو واضح في النصوص النفرية أن غاية الكاتب تتلخص في الأخذ بيد القارىء والصعود به الى الأعلى بغية الوقوف على سنام الكون، ثم الاطلال من هناك على أُفق الملكوت المطلق. غير أن الكاتب لا يلفت انتباهك الى الأعالي وحسب، ولا يسرحك في المدى المفتوح وكفى، بل لعل من شأنه، قبل كل شيء، أن يذكرك بأن لك روحاً تحتاج الى غذاء خاص ليس من هذا العالم. ولذا، فإن شطراً كبيراً من شرف النص النفري، إنما يكمن في أنه يستمد مزيته من الهزات الشعورية التي يصنعها تفتح الحقيقة في باطن القارىء، بحيث يشعر المرء أثناء القراءة بأن شعوره نفسه هو الذي يتفتح، وهو الذي يستولد الحقيقة ويصوغها في داخله الخاص، وذلك بفضل قدرة الكاتب على الايحاء والايماء.

وبداهة، فإن كاتباً هذا شأنه لا بد له من أن يكون صاحب موقف من المعرفة، ما دامت غاية النص المكتوب هي استيلاء الأحوال في الراقة التحتانية من راقات النفس، إذ لا ريب في أن هذا العمق العميق هو ما يتوجه اليه النفري بالخطاب. فبينما يجنح معظم الكتاب الصوفيين في القرن الرابع الهجري صوب الارشاد والشرح والتعليق، فإن النفري ينهج نهج الايحاء والتأشير، حتى لكأنه قد صمم طريقته على مبدأ تلقيح الداخل، أو الخاطر، ابتغاء الاستيلاد والانجاب. وهذا يعني أن الكاتب المتميز لا يلقن الذهن، بل يعيد صياغة العالم الجواني على نحو جديد. إن الاستثنائين هم

أناس اشتقاقيون أو استقلابيون على الدوام، ولهذا فانهم النجباء.

وأياً ما كان جوهر الأمر، فإن مما هو صريح في النصوص النفرية أن ثمة ثلاثة مستويات للاتصال بالحقيقة، أدناها العلم وأسماها الرؤيا، وبين هذين الحدين تقف المعرفة التي يجعل منها الكاتب، في الغالب الأعم، برهة وساطة من شأنها أن تؤدي وظيفة الوصال والاتصال بين الطرفين الآخرين. ومع أن الرجل كثيراً ما يعمد الى توضيح الفرق بين هذه المستويات الثلاثة فإنه في الوقت نفسه قد ترك شيئاً من الغموض يحيط بهذا الفرق إياه. وإذ تملك أن تجزم في أن الكاتب قد وضح ماهية الرؤيا الى حد كبير، فإنه قد ترك ماهية المعرفة بغير وضوح كاف حقاً.

فلئن كان في الميسور القول بأن الرؤيا، في مفهومها النفري، هي وظيفة الروح المحض حصراً، فإن من المتعذر أن تذهب الى أن المعرفة وظيفة من وظائف العقل، بل إن الكاتب لا ينيط بالعقل أية وظيفة، مهما يك نوعها. ومع ذلك فانك لن تقع في الخطأ إذا ما ذهبت ـ وفقاً لما جاء في الموقف الثامن ـ الى أن الوقفة النفرية هي نار تحرق الكون كله ليبلغ الروح الى ما وراء المادة. بينما تكتفي المعرفة بإنارة الكون وحسب. وهذا يعني، مبدئياً، أن وظيفة المعرفة هي استيحاء المحسوسات، بينما تعمل الرؤية، أو الوقفة على إزالة الأشياء أو على محوها من الوعي، ابتغاء تجاوزها باتجاه الماوراء المطلق، الذي هو الحق الكلي، أو البغية الختامية لروح الانسان.

ففي منظور النفري أن الانسان لا يبلغ الى أصالته وغاية اكتماله إلا بالرؤيا التي تفضي الى «مناظر القلوب». أما العلم والمعرفة فهما مرتبتان للإنسان الذي لم تكتمل مسيرته صوب الحق الصرف. (وهذا موضوع سوف يكون واحداً من أكبر الموضوعات في تراث الشيخ الأكبر، محي الدين بن عربي.) ولهذا، فان صاحب «المواقف» و«المخاطبات» لايشعر

بأي حرج حين يقيم ضرباً من التنافي بين المعرفة والرؤيا. يقول:

«إذا عرفت الوقفة لم تقبلك المعرفة.»(٨٩)

لماذا؟ لأن المعرفة لا تملك القدرة على احتواء مضمون الوقفة التي لا تقبل الاندراج إلا في الصمت المحض وحده. ومع ذلك، فإن هذا التنافي ليس بالدائم، ولا هو بالمطلق. فمع أن الرجل يقدم المعرفة، في بعض الأحيان مفصولة عن الرؤيا تمام الفصل، فإنه يعمد في أحيان أُخرى الى إقامة شيء من الوصال بينهما، حتى لكأن الأولى لا تزيد عن كونها تمهيداً للثانية، وحتى لكأن الثانية ليست سوى استمرار للأولى. فقد جاء في الموقف الثامن:

« وقال لي: الوقفة روح المعرفة، والمعرفة روح العلم، والعلم روح الحياة.»(٩٠)

كما جاء في الموقف نفسه:

«وقال لي: الوقفة عمود المعرفة، والمعرفة عمود العلم.»(٩١)

وبهذا فقد أنشأ وصالاً واضحاً بين العلم والمعرفة والرؤيا، بحيث أكد على الاستمرار والتكامل فتبدت هذه المستويات وكأنها ثلاث درجات في سلم واحد. ولكن الكاتب لم يحذف الفصال بين هذه الدرجات الثلاث، إذ لقد جاء في الموقف الثامن نفسه:

«وقال لي: كل واقف عارف، وما كل عارف واقف.»

وهـذا قـول صريح في ذهابه الى أن كـل واقـف ينطـوي علـى عـارف في داخلـه، تماماً مثلما أن الرتبـة الأعلـى تحتـوي علـى الرتبـة الأدنـى. وبذلـك ألمـع الرجـل الى أن الوصـال والفصـال أمـران نسـبيان. ومـع ذلـك فـإن الكـاتب أميـل الى ترسـيخ الفصـال منـه الى ترسـيخ الوصـال بـين هـذه الرتـب. فلقـد أضـاف في الصفحـة نفسـها أن الواقفـين هـم أهـل الله، ولكـن العـارفين ليسـوا سـوى أهـل معرفـة الله. والفـرق حـاد بـين هـؤلاء وأولئـك. والحقيقـة أن الصوفيـين لا يسـتطيعون أن يهملـوا مقولـة الوصـال لأنهـا المبـدأ الأول في سـلوكهم الزاحـف صـوب الحـق.

وممـا هـو واضـح بعـض الشـيء أن النفـري الـذي يتحـدث عـن الوصـال والفصـال وفقـاً لميلـه وهـواه، والـذي لا يتحـرج مـن أن ينـاقض نفسـه بـين الفينـة والأخـرى، هـو كـاتب شـديد القـدرة علـى التفلـت مـن كـل إسـار، بـل يسـعك أن تنعـت نهجـه بأنـه نهـج الجـدل الحـر المتدفـق بطلاقـة، أو علـى نحـو كيفـي. والصوفيـون، بوجـه عـام، يـأنفون مـن الالـتزام بـالمنطق الشـامل الـذي مـن شـأنه أن يجعـل الـروح أو العقـل مجـرد آلـة صمـاء تنتـج الأفكـار بطريقـة ممنهجـة، ومـا ذاك الا لأن همهـم الأول لا ينصـب إلا علـى الأزمـة الداخليـة، وليـس علـى المعلومـات الـتي يمكـن للذهـن أن يقطفهـا مـن الوقـائع. فهـم كثيراً مـا يصرحـون بـأن التصـوف هـو الالـتزام بمـا يرخـم فـوق طـور العقـل. وفي الحـق أن هـذا المفـارق لطـور العقـل ينسـاح في جـدل لا يرعجـه تناقضـه الداخلـي.

وأيـاً مـا كـان جوهـر الشـأن، فـإنك بـالمزيد مـن المقبوسـات النفريـة سـوف تـزداد اسـتيحاءً للفـرق بـين المسـتويات الثلاثـة الـتي هـي مـدار البحـث. يقـول الكـاتب في الموقـف الثـامن:

«وقـال لـي: الوقفـة وراء البعـد والقـرب،
والمعرفـة فـي القـرب، والقـرب مـن وراء البعـد،

والعلـم فـي البعـد،وهوحـدهُ.»(٩٢)

وليـس بخـاف ههنـا أن الواقـف يتجـاوز الأضـداد كلهـا، ولا سـيما مثنويـة القـرب والبعـد، وإلا فـإن الوقفـة لـن تحـدث قـط. أمـا العـارف فقـد ظـل مقفوصـاً في التنـاقض، أو في أحـد طرفيـه، ولـو انـه شـديد القـرب مـن محجتـه الختاميـة. ولكـن العـالم الـذي يقـف في الطـرف الثـاني مـن طـرفي المثنوية نفسها، فهـو الانسـان الـذي لم يـزل بعيـداً عـن الحـق الخـالص.

ويتناسـب هـذا القـول تمـام التناسـب مـع قـول آخـر مـن الأقـوال الـتي وردت في الموقـف الثـامن. يقـول الكـاتب:

« وقـال لـي: العلـم حجـابي، والمعرفـة خطـابي،
والوقفـة حضرتـي.»

فلئـن كـان البعـد عـن الله هـو مقـر العـالم، كمـا جـاء آنفـاً، فـإن العلـم حجـاب يحجـب الحقيقـة الماورائيـة الـتي كـل مـا عداهـا هـو البـاطل بـأم عينـه، ولئـن كـان القـرب مـن الله هـو مقـر العـارف، فـإن المعرفـة هـي الاسـتماع الى خطـاب الله، ومـا دامـت الوقفـة هـي مـا يتجـاوز الضديـن معـاً، فـإن الواقـف هـو وحـده الـذي يـرى الحـق المحـض. وبهـذا يتبـدى الفـرق بـين المعرفـة والرؤيـا في أن المعرفـة صـوت والرؤيـة صـورة. ولا ريـب في أن الصـورة أشـرف مـن الصـوت وأخطر، والأهـم مـن ذلـك أنهـا أوغـل في اليقـين وأرسـخ.

وإذا مـا قـرأت الموقـف الثـالث عشـر وجـدت فيـه قـولاً مـن شـأنه أن يبـين لك الفرق بـين العـالم والعـارف، أو بـين العلـم والمعرفـة. يقـول الكـاتب:

«وقـال لـي: العلـم يسـتدل علـي، فكـل دليـل يدلـه
إنمـا يدلـه علـى نفسـه، لا علـي، والعـارف
يسـتدل بـي.»(٩٣)

ولعل مما هو صريح في هذا القول أن العلم وظيفة أُنيطت بالعقل، ما دام العلم متخصصاً بالدليل أو بالبرهان. والأوضح من ذلك أن العلم لا يدل إلا على نفسه، لا على الله أما المعرفة في هذا المقبوس الأخير، فتظهر وكأنها من سلالة الحدس، أو من فصيلته، بل لعلها أن تكون الحدس نفسه، وذلك لأنها لا تستدل على الحقائق إلا بأنوار الله. وبكلمة أُخرى، فإن العلم يتقرى الأشياء ويستنطقها كي تدله على الله، أو تقوده اليه. أما المعرفة فإنها قد بلغت الى الله سلفاً، فأخذ بيدها الى أسرار الكائنات، بل الى السر الذي يرخم وراء الكائنات كلها بحيث يتجاوزها ويعلو فوقها علواً مطلقاً.

والحقيقة أن آراء النفري، أو أقواله، في المعرفة هي من الكثرة بحيث يفضي استعراضها كلها الى الاسهاب الممل. والأهم من ذلك أنها شديدة التباين بحيث يعسر على المرء أن يصنع منها نظرية متجانسة أو متماسكة. ولا شك في أن الرجل لم يخطر في باله أن يصنع نظرية في المعرفة. وما هذا بالصدفة قط، فالصوفية تأبى المنهجية الصارمة وتجنح الى التجوال الحُرّ في ممالك المعنى التزاماً منها بمبدأ الحركة المتوترة والحرة في آن واحد، وذلك إيماناً منها بأن الحقيقة حرة ومتوترة هي الأُخرى.

ويكاد الموقف الثامن والثلاثون، وعنوانه «موقف الدلالة»، أن يكون موقف المعرفة، إذ أن معظم أقواله قد خصصت لتبيان ماهيتها وفحواها. وهو يبدأ بالذهاب الى أن المعرفة بلاء لجميع الناس، أما الجهل فهو وحده درب النجاة للمخلوقات كلها. ولا يشرح الكاتب أيما سبب من شأنه أن يجعل من المعرفة بلاء ومن الجهل نجاة. وقد لا ينحرف المرء عن سمت الصواب إذا ما زعم بأن المعرفة بلاء لأن العارف مسؤول عن معرفته أمام الله، وبأن الجهل نجاة لأن الجاهل قد رفعت عنه المسؤوليات

كلها. ولعل النفري أن يلتقي بهذا القول مع هذا البيت من أبيات المتنبي:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله

وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم.(٩٤)

ثم يضيف الكاتب قائلاً:

«وقال لي معرفة لا جهل فيها لا تبدو، وجهل لا معرفة فيه لا يبدو.»(٩٥)

إذن، ما من معرفة مطلقة، ولا من جهل مطلق. فالنفري مغرم بالتضاد وبرؤية الأضداد وقد التحم بعضها ببعض. والأهم من ذلك أن المعرفة، على حد قول الكاتب من شأنها أن تضر بكل من حازها إلا العارف الذي وقف با لله في المعرفة. وهذا الواقف هوصاحب الرؤيا الذي لم يعد مجرد عارف، بل صار رائياً ينظر الى المشهد بأنوار ليست من هذا العالم. ويضيف الكاتب فوراً:

«وقال لي: إن عرفتني بمعرفة أنكرتني من حيث عرفتني.»

ولعل هذا القول أن يكون تبياناً للسبب الذي يجعل المعرفة تضر بالعارفين. فهي لا تؤكد إلا بقدر ما تنفي. ولئن كانت قوة النفي مكافئة لقوة الاثبات فكيف يمكن للمعرفة أن تجد دربها الى الوجود؟

بيد أن الكاتب يصرح في الصفحة نفسها بأن ليس ثمة من معرفة إلا في طمأنينة. فإذا كانت الطمأنينة هي مصحوب المعرفة، فكيف يتأتى للعارف أن ينكر الله من الحيث الذي عرفه به؟ ومن الواضح تماماً أن

الكاتب الصوفي غير معني بأن يتجانس مع ذاته، أو بأن تجيء أقواله مصبوغة بصبغة واحدة تجهل التناقض والتمايز.

ويواظب النفري على التقليل من أهمية العارف وتبيان عجزه ونقصه. وليس هذا بالصدفة قط، فهو لا يقيم وزناً كبيراً إلا للواقف، أو لصاحب الرؤيا، الذي هو الكائن الوحيد المتصل بالحق فلقد جاء في الموقف الثالث والستين:

> «وقال لي: لا يصلح لحضرتي العارف. قد بنت سرائره قصوراً في معرفته، فهو كالملك لا يحب أن يزول عن ملكه.»(٩٦)

فالعارف يكتفي بالتحصن في معارفه، ويحجم عن الانتقال منها الى الرؤيا، أو الى الحقيقة التي لا تطالها المعرفة. وهو إذ يتحصن في هذه الحصون، فإنه يظل في إطار اللغة، أو في حيز تلك المساحة التي يهيمن عليها القول. أما مالا ينقال فهو وقف على صاحب الرؤية وحده. فقد جاء في المخاطبة الرابعة قول الحق للعبد:

> «وتعرفت من وراء التعرف بما لا ينقال للقول فيعبره، ولا يتمثل للقلب فيه فيشهده.»(٩٧)

وهذا يعني أن ما لا ينقال هو وراء كل معرفة، فضلاً عن أنه لا يرضخ لسلطة الشكل، إذ لو تشكل لاستطاع القلب أن يلتقطه وأن يستتب فيه على نحو دائم.

وفي ظلال هذا المذهب، فإن المستور، أو المخبوء، هو وحده الذي يتمتع بالقيمة والأهمية، لأنه كنه الحقيقة أو صميمها الباطن. أما الباديات، أو الظواهر، فليست بذات بال، لأنها ليست سوى الأصداف التي تختبىء

الجواهر في بواطنها. والحقيقة أن الغامض، أو المخبوء، هو واحد من أهم الموضوعات التي تعرض لها الصوفية وتنقب عنها. يقول الكاتب في مطلع الموقف السادس والأربعين:

> «أوقفني في التيه، فرأيت المحاج كلها تحت الأرض. وقال لي: ليس فوق الأرض محجة. ورأيت الناس كلهم فوق الأرض، والمحجات كلها فارغة.»(٩٨)

إذن، لا معرفة على الأصالة الا المعرفة بالأسرار والمستورات، بل إن المعرفة ليست شيئاً آخرسوى البحث عن الحقائق في العمائق.

وبهذا يغدو الصوفي النموذجي غواصاً ينقب عن اللآلىء في أغوار بلا قرار. بيد أن الصوفي، إذ يلوب على المثال بهذه الطريقة الأصلية، فإنه يعايش جوهر الوجود ويحايثه وينبث فيه انبثاث اليخضور في النبتة اليانعة.

ولعل هذا القول أن يكون أخطر ما جاء في كتابات النفري كلها:

> «وقال لي المعرفة نار تأكل المحبة، لأنها تشهدك حقيقة الغنى عنك.»(٩٩)

ماذا؟ هل وصل النفري الى العبث واللامعقول؟ وهل وصل الى اللاجدوى من خلال المعرفة؟ أتراه يتحدث عن مجانية الانسان وعرضيته في هذا الكون المطلق؟ وكيف يمكن للمعرفة أن تأكل المحبة؟ وما هي المحبة التي تأكلها المعرفة؟ أهي حب الحياة؟ فالحقيقة أن النفري كثيراً ما يكون شديد الغموض، بل يشعر المرء حين يلج الى نصوصه بأنه يلج الى الأدغال. فكيف تشهدك المعرفة حقيقة الغنى عنك؟ ومن ذا الذي هو غني عنك؟ الله، الكون، الانسان الآخر؟ ولكنك تعلم أن النفري هو كاتب التضاد،

وكاتب التضاد غامض، لا محالة، متوتر حتى حين يتوشح بالهدوء. وما هذا التوتر إلا قلق أصلي يتدفق من كنه الشخصية أو من سريرتها المفعمة بالحياة.

* * *

ومما يستحق شيئاً من الالتفات الآن هو أن موضوعة المعرفة قد كانت واحدة من الموضوعات الكبرى التي أولاها الصوفيون شطراً جسيماً من عنايتهم، قبل النفري وبعده. ومن المؤكد أن ذا النون المصري هو السباق في هذا المضمار، أو لعله كان من أوائل الذين رسخوا أركان هذا الموضوع في التراث الصوفي كله. فلقد ربي ذو النون في عصر المأمون، أو بعده بقليل. ومن المعروف أن ذلك العصر هو بداية الانفتاح العربي على الفلسفة اليونانية، وبخاصة على تراث أرسطو. ومع أن الصوفيين في القرن الثالث الهجري لم يسيروا في ركاب أرسطو قط ولا في ركاب سواه من الفلاسفة أياً كانوا، فإن شدة اعتنائهم بمقولة المعرفة ما كان لها أن تكون إلا بتحريض من الفلسفة اليونانية بعامة، ومن منطق أرسطو بخاصة. ففي كثير من الأحيان يجيء التأثر من التحريض (بل حتى من العداء) لا من التتلمذ. وهذا هو جدل الأضداد، أو وظيفة السلب الموجبة.

وعلى أية حال، فإن أولى سمات المعرفة الصوفية أنها الصباغ الذي يصبغ وجدان الصوفي، وليست تكديس المعلومات والمعارف في الذاكرة أو في العقل. فقد جاء في كتاب «التعرف» أن «العارف من كان علمه حاله»(١٠٠)، أو لونه الداخلي. وقال التستري: «أول مقام في المعرفة أن يُعطى العبد يقيناً في سره تسكن به جوارحه.»(١٠١) وهذا توكيد آخر على أن المعرفة هي حال النفس وصباغ باطنها وهدوء سريرتها، حيناً، وتوترها حيناً آخر. فلقد ذهب بعضهم الى أن «أعرف الخلق بالله أشدهم

تحيراً فيه»(١٠٢) كما أضاف الكلاباذي أن «مواضع الحقيقة دهش واستيلاء وحيرة.»(١٠٣) وبالتأكيد، لا يتحدث هذا الرجل عن الحقيقة الموضوعية أو الخارجية، بل عن الحقيقة المتعالية ذات الطابع الذاتي المحض.

وكان الجنيد، في الجيل اللاحق لذي النون، واحداً من أعمق الذين بحثوا في المعرفة قبل النفري، بل لعله أن يكون قد أثر فيه بعض التأثير. فحين سئل عن المعرفة قال: « أن تعلم أن ما تصور في قلبك فالحق بخلافه، فيالها حيرة، لا له حظ من أحد، ولا لأحد منه حظ، وإنما وجود يتردد في العدم، لا تتهيأ العبارة عنه، لأن المخلوق مسبوق، والمسبوق غير محيط بالسابق.»(١٠٤) يقيناً إن ثمة فلسفة بكاملها تنبث في هذا القول الوجيز. فالحق ههنا شديد الشبه بمقولة «الشيء في ذاته» التي تركها امانول كانت شبحاً يرفرف في فضاء العقل.

الحق بخلاف التصور. إذن، ما من وفاق بين الذهن والحقيقة. وهذه فكرة سوف يتبناها ابن عربي كما هي تماماً، إذ سوف يقول بأن الرائي مارأى سوى نفسه، أي أن المعرفة ليست سوى إضفاء من العارف على المعروف. فما ثمة إلا حيرة، وما من أحد يملك أن يستفيد من الحق بأي طائل معرفي، إذ ليس من شيء قد أعطي للعقل إلا الكون الذي يتوتر بين الوجود والعدم، أما الحق فهو فوق ذلك، والعبارة عنه ليست في الامكان، لأنها قول يتلفظ به مخلوق سبقه الكون الى الوجود، والمسبوق لا يحيط بالسابق، والجزء لا ينطوي على الكل.

ولقد ميّز الصوفيون بين العلم والمعرفة قبل النفري، فجعلوا العلم للكافة، أما أنوار المعرفة فوقف على الخاصة وحدهم، أي على أهل التصوف دون سواهم من الناس. ولكنهم كثيراً ما كانوا يخلطون بين الشيئين، بحيث يقولون بأن الصوفية نفسها ليست سوى علم

من العلوم، مع التوكيد على أنها الأفضل والأشرف. بيد أن تعريفهم للمعرفة قد ظل، في الغالب الأعم، ذا طابع ديني أو صوفي واضح. يقول أحدهم: «حقيقة المعرفة التجرد من النفوس وتدبيرها، فيما يجل أو يصغر.»(١٠٥)

ويقول صوفي آخر: « المعرفة إثبات الرب... خارجاً عن كل موهوم.»(١٠٦) ويقول رجل ثالث: « حقيقة المعرفة ألا يخطر بالقلب ما دونه.»(١٠٧) أي ألا يخطر في القلب خاطر ينطوي على أي موجود سوى الله. ولكن أحد الصوفيين يتطرف فيقدم للمعرفة هذا التعريف اللافت للانتباه: «حقيقة المعرفة الخروج عن المعارف.»(١٠٨) ولعل من شأن هذا القول أن يلتقي مع النفري الذي يريد للعارف أن يخرج من حصونه المعرفية الضيقة باتجاه رحاب الرؤيا، أو باتجاه الله نفسه، وإلا فإلى أين يذهب العارف إذا خرج عن المعارف.

لم يكن النفري جديداً حين ميّز بين العلم والمعرفة، أو حين أناط الحقائق الخارجية بالعلم والحقائق الداخلية بالمعرفة، ولكنه كان جديداً كل الجدة تقريباً، حين وضع فوق المعرفة رتبة أو برهة تسمو عليها وتتجاوزها بشوط كامل. وما تلك الرتبة الا الرؤيا التي قال بها الصوفيون قبل النفري، ولكنهم لم يفطنوا الى ترتيب الدرجات المعرفية على هذا النحو الثلاثي الذي قدمه صاحب «المواقف» و«المخاطبات» والأهم من ذلك أنه ما من صوفي قد أضفى على الرؤية من القيمة والأهمية ما أضفاه النفري. وما كان لمثل هذا الأمرأن يكون إلا لأن ذلك الرجل هو الرائي الأكبر بين الصوفيين العرب في جميع أماكنهم وأزمانهم. وربما كانت محنة الصوفيين في بغداد، ولا سيما مقتل الحلاج، سبباً من أهم الأسباب التي دفعت النفري الى العياذ بالرموز وبالصور النازحة الى البعيد، الى مملكة النائيات الفاتنات. فقد

أُرغـم علـى التكلـم بالإيمـاء والتأشـير، فاشـتعل خيالـه وتـألقت رؤاه، فبـذّ جميـع أسلافه وأخلافـه علـى السـواء.

١٠ ـ الفرد المصطفى أو الانسان الكامل:

يتأسس النص النفري على وصال حميم بين الأنا والأنت، بحيث لا يجوز القول بأن هذين الطرفين المتباينين، والمتمايزين على نحو مطلق، يشكلان مثنوية من المثنويات المنتشرة في تراث الرجل. فكل الذي يجري في النص هو حوار ودي بين الاثنين، أو إلقاء من الرب في أُذن العبد وقلبه،(١٠٩)، حتى لكأن الحق نفسه قد أخذ على عاتقه أن يقوم بتربية الانسان وذلك وفقاً لقوله تعالى: «علم الانسان ما لم يعلم»(١١٠)

بيد أن الاصطفاء أو الانتقاء هو المبدأ الذي تبدأ منه هذه التربية وهذا التعليم. فلقد اختار الرب فرداً فريداً متميزاً واتخذه قابلاً لخطابه العالي الذي من شأنه أن يعيد صياغة الباطن البشري، إذ إن ما هو جدير بالملاحظة في النصوص النفرية أن الرب يتكلم أكثر مما يتكلم العبد بكثير، بل إن العبد في معظم المواقف والمخاطبات لا ينطق بأية كلمة قط. ولعل العبد أن يكون قد التزم بما قاله الرب في المخاطبة الثانية والعشرين:

> **«يا عبد، لا تنطق، فمن وصل الي لا ينطق.»(١١١)**

ومن شأن مثل هذا الواقع أن يجعل النص النفري، في الغالب الأعم، مجرد إلهام يتحدر من الأعلى، أو من «المحل الأرفع» وفقاً لعبارة ابن سينا، وليس حواراً يقوم بين طرفين متكافئين، إذ لعل من الواضح أن العلاقة هي

علاقة معلم بتلميذ. ولكن التلميذ الذي يتعلم من الله مباشرة في النصوص النفرية لم يكن البادىء في اختيار هذه العلاقة، وإنما هو قد اختير لها بقرار علوي ارادته فوق كل ارادة. يقول الرب للعبد:

« يا عبد، إن نوري طلع عليك فجئت به الـيّ.»(١١٢)

وتكاد المخاطبة الثانية أن تكون مخاطبة الفرد المصطفى، إذ لا موضوع لها سوى ذلك الفرد الذي اصطفاه الحق من بين جميع الناس لكي يقوم بتربيته على يديه بغية رفعه الى أُفق الكمال. وتبدأ تلك المخاطبة بهذه العبارة:

«يا عبد، أخلصتك لنفسي. »

وهكذا، ينطلق وجود الفرد المصطفى مسنوداً بأسانيد رسختها القوة التي لا تعارضها أية قوة أخرى. ثم تتابع المخاطبة الثانية قولها:

«فإن أردت أن يعلم بك سواي فقد أشركت بي، وإذا سمعت من سواي فقد أشركت بي.»

إذن، يتوجب على الفرد المصطفى أن يكون سراً مكتوماً عن جميع الكائنات التي تغاير الله، وإلا فانه مشرك با لله، والمشرك محجوب ومطرود من الحضرة، ويعيش في البعد الذي ما بعده بعد. ويتوجب على هذا الفرد المختار أن لا يسمع من السوى، وإلا فقد أشرك، وما ذاك إلا لأنه سوف يسمع لغتين ويصادر عن مصدرين. وبالطبع، فإن هذا المبدأ يتضمن التعليم. ففي نظر الصوفيين أن الله هو المعلم الوحيد للانسان، وأن من لا يعلمه ا لله فهو جاهل.

وتضيف المخاطبة الثانية:

«أنا ربك الذي سوّاك لنفسه، واصطفاك
لمحادثته، وأشهدك مقام كل شيء منه،
لتعلم أن لا مقام لك في شيء من دونه، إنما
مقامك رؤيته، وإنما إفرادك حضرته. »

وبمثل هذا القول يبلغ المفهوم الصوفي الى تمام اكتماله، فالصوفيون يؤمنون بأنك لن تكون محظوظاً، ولا كاملاً، إلا إذا اصطفاك لمحادثته ومسامرته. ولئن أشهدك علاقة كل شيء به، وقيمة كل شيء في نظره، فإنك سوف تعلم أن لا قرار لك ولا مقام الا عنده، أو في رؤيته. أما افرادك أو تمييزك، أو كونك فرداً فريداً، لا مثيل له ولا نظير، فذاك شأن لا يتم إلا في حضرته حصراً. وإذا منعك من الولوج الى حماه الأحمى، فلن تكون لك فردية، ولن يكون لك أي امتياز بتاتاً.

وتبدأ الفقرة الثانية من المخاطبة الآنفة الذكر بأن يقول الرب للعبد بأنه قد جعل له

« في كل شيء مقام معرفة»

ولكنه في الوقت نفسه قد جعل له

«في مقام كل معرفة مقام تعلق»،

أي جعل له في كل مقام أو مرتبةعلاقة بالاله الناهض بمهمة تعليم الكاملين، وذلك كي لا يستطيب العبد المقامات، فيترسخ فيها، فيحجم عن متابعة سيره باتجاه الحق الذي ما بعده حق أبداً. ولهذا، فقد أضاف قائلاً:

«إني اصطفيتك عن البدايات، فأجريتك
عنها الى النهايات، ثم اصطفيتك عن

النهايات فرحلتك عنها الى الزيادات، ثم اصطفيتك عن الزيادات فرحلتك عنها اليّ.»

وهكذا يتبدى، دون أي لبس، أن ليس ثمة سوى مسيرة ذات حركات ثلاث، ولا نهاية لها البتة الا في حضرة الله نفسه. أما وقود هذه المسيرة فهو الرغبة في المعرفة والرؤية والاستقرار في جوار الله أو عند الله.

ثم يوضح المعلم الأوحد لتلميذه المصطفى كل حركة من هذه الحركات الثلاث. فالبدايات هي علم العبد، والنهايات عمله، والزيادات «علم وجدك عندي». وهكذا جعل الكاتب من الوجدبا لله علماً من علوم الصوفية. ويضيف النص ما فحواه أن الرب يتعرف الى هذا العلم بما يشاء، أي هو يختار منه ما يشاء، كما أنه يلقي اليه ما يشاء، أو يضع فيه ما يراه مناسباً من الفحوى، بحيث يعيد صياغة ذلك العلم وفقاً لعلمه الكلي. ويصرّح الرب بأنه لا ينظر الى البدايات، ولا الى النهايات، ولا الى الزيادات، ولا الى أي شيء يفصل بينه وبين الفرد المصطفى،

«إذ لابين بيني وبينك».

وبهذا القول تمحّي المسافة أو الفاصلة التي كانت تفصل بين الرب والعبد الذي صار فرداً فريداً موصولاً بالمصدر الذي هو المورد في الوقت نفسه. وبذلك صار الرب أقرب اليه من كل شيء على الاطلاق، بل صار أقرب اليه من نفسه،أو كما جاء في القرآن الكريم: « نحن أقرب اليه من حبل الوريد.» ولئن كان ثمة من حد يفصل العبد عن الحق فإن هذا الحد من العبد وليس من الحق. فالعبد حد نفسه وحجاب نفسه،كما يقول الكاتب. أما من جهة الله، فان الفرد الفريد هو المنظر الذي ينظر اليه، إذ ما من ستور قد اسدلت بين الطرفين. ولهذا كان العبد جليس الله يؤنسه

الحق بأُنسه ويلاطفه بلطفه.

وفي الفقرة الثالثة من تلك المخاطبة نفسها، يقول العبد للرب بأن له جلساء أشهدهم حضرته، وأقبل عليهم بوجهه، وحال بينهم وبين الأشياء، لأنه يغار عليهم من كل شيء ولا يريدهم أن يكونوا برسم أي شيء،

«وذلك ليفقهوا عني، ولتوقن بي قلوبهم، أني أنا أخاطبهم. أولئك أولياء معرفتي، بها ينطقون وعليها يصمتون، فهي كهف علومهم، وعلومهم كهوف أنفسهم.»

ولعل أوضح ما في هذا القول أن المعرفة هي سر الظاهرة الصوفية برمتها، أو لعلها أن تكون شطراً كبيراً من هذا السر. فلقد حال الله بين أصفيائه وبين الأشياء، وذلك ليفقهوا عنه مباشرة، أو ليتعلموا منه دون سواه، ثم لتوقن به قلوبهم، أي لتتأكد من التعرف اليه، ولتجزم بأنه هو الذي يخاطبهم وليس غيره. وهؤلاء الأصفياء هم أولياء معرفته، أو سدنتها، أو القيمون عليها. فإذا ما نطقوا فانهم لا يتلفظون الا بها، وإذا ما صمتوا فانهم يصمتون عليها ويصونونها عن أسماع الذين لا يستحقونها. إنها الكهف الذي تصان فيه علومهم وتحفظ بعيداً عن أنظار المحجوبين. أما علومهم نفسها فهي الكهوف التي تنطبق على نفوس أولياء الله لتحجبها عن المبعدين. وهكذا فإن النفس المصطفاة قد صينت وخُبِّئت داخل كهفين أحدهما داخل الاخر. وهذه صورة شعرية نسلها ميل الصوفيين الى ملاحقة الغامضات والمتواريات.

وتنتهي المخاطبة الثانية بهذه الفقرة التي لا تزيد عن سطرين:

«يا عبد، إنما أظهرتك لعبادتي، فإن كشفت

عن سدولك فلمحادثتي، وإن أقبلت عليك فلمجالستي.»

لقد خلق العبد ابتغاء العبادة أولاً، ولكنه يصلح لأغراض أُخرى، كما يعتقد الصوفيون. فإذا ما أزاح الحق الستور الفاصلة بينه وبين العبد فقد اختاره ليحادثه، وإن أقبل الرب على العبد فلا بد أنه قد اصطفاه ليجالسه ويؤانسه. وفي الحالين فإن العبد المصطفى يصبح التلميذ المباشر لله نفسه. ولئن كان الرب قدأنشأ العبد للعبادة، كما جاء في هذه الفقرة الأخيرة من المخاطبة الثانية، فانه قد اصطفى قلبه لأمر آخر، إذ جاء في المخاطبة الثالثة والعشرين:

«إنني اصطفيت قلبك لنفسي، لا لعبادتي، وإنني اصطفيت قلبك لنظري، لا لمصاف الوقوف بين يدي.»(١١٣)

فالقلب الذي هو كنه الانسان، أو بؤرته وسره، له شأن خاص جداً في نظر الصوفيين. إنه موضع الالقاء ومحل التجلي، لأنه بيت الله، أو خازن الشرف والكرامة. وقد اختاره الحق بنفسه ليضع فيه سره، ثم لينظر اليه، فيكون بمثابة المرآة التي تنعكس عليها ماهية الوجود. ومن البدهي أن هذا المنظر جميل على نحو مطلق، إذ لا نظر إلا الى الجميل وحده. والنظر الى الجميل ممتع، بكل توكيد.

وعلى أية حال، فإنك لن يتيسر لك أن تصير الفرد الفريد، الشخص البشري المختار، إلا إذا نوديت من العلو الذي ما بعده علو قط. فقد جاء في الموقف السابع والثلاثين:

«وقال لي: من أحببته أشهدته، فلما شهد أحب.»(١١٤)

ومما هو صريح ههنا أن الله قد بدأ العبد بالحب، ثم أخذ بيده الى المشاهدة، أو الى الرؤيا، فرد العبد الفعل بأن وقع في الحب، ولكن بعدما شهد المشهد الأسنى الذي هو وقف على عين الفؤاد. لقد أبصر القلب بالجمال، فما عاد في ميسوره الا أن يعشق، وذلك بحكم طبعه نفسه. فهل من قلب يملك أن يفرّ من الحب إذا ما أتيح له أن يشاهد الجمال الأصلي؟ وفي موضع آخر يقول العبد للرب:

«أثبتني لحقيقتك التعلق بندائك.»(١١٥)

ومرة ثانية، فإن الفعل يبدأ من الأعلى، ثم يجيء رد الفعل من قبل الانسان. فالعبد يسمع نداء العلو الأسمى، فيتعلق بالنداء ويثابر على التوجه صوب مصدر الصوت. أما النتيجة فهي التثبت على الحقيقة العليا التي لا يملك الفؤاد البشري الا أن يستجيب لدعوتها وأن يجلس الى وليمتها الفاخرة. وثمة، ههنا، شطر من شرف الانسان. فهو الكائن الوحيد الذي يسمع نداء العلو، والذي يملك أن يستجيب لاقتراحه ودعوته. والحقيقة أن الصوفية، إذ تضع النداء والدعوة في موضع الأمروالقسر، فإنها تقيم وزناً كبيراً لحرية الانسان وكرامته. ولا ريب عندي في أن الصوفية، هي بالدرجة الأولى، مذهب في كرامة الانسان وشرفه.

ولا يؤتى المرء مثل هذا المقام الندائي، أو المنزلة المصطفاة، الا إذا أدار ظهره للسوى ونبذه نبذاً مطلقاً. فالنفري قلما ينسى الأغيار في أية موضوعة من موضوعاته الكبرى، وما ذاك إلا لأنه لا يرى فيها إلا الضد الدائم للحق. يقول الرب للعبد المصطفى:

«لا تسـألني شـيئاً، لأنني لـم أرضـك لشـيء.»(١١٦)

ويقول مـرة أخـرى:

«الملتفـت لا يمشـي معـي، ولا يصلـح لمسـامرتي.»(١١٧)

فمـن التفـت الى الأشياء حـرم مـن صحبـة الحـق ومجالسته ومسـامرته. فـلا بد مـن الإخـلاص في الحـب، ولا بـد مـن وحدانيـة المحبـوب.

ويصـرح النفـري في مواضـع كثـيرة بـأن الـرب مـا خلـق الفـرد الفريـد إلا ليكـون برسـم الحـق وحـده، أي لأجلـه دون كـل مـا عـداه. وهـو يوضـح جهـراً بـأن الحـق الصـراح مـا ظهـر ولا تجلى إلا مـن أجـل ذلـك الفـرد حصـراً. ثـم يقول الحـق للعبـد في أحـد المواضـع:

«صنعـت لـك كـل شـيء، فكيـف أرضـاك لشـيء.»(١١٨)

ويضيـف في مكـان آخـر:

«فـأنت المصنـوع لـه كـل شـيء، وأنـا النـاظر اليـك، لا الـى شـيء.»(١١٩)

وبذلـك يتضـح الوضـوح كلـه أن الصوفيـة قـد أضفـت علـى الانسـان قيمـة مطلقـة، وجعلتـه غايـة الغايـات، وليـس وسـيلة لأيـة غايـة علـى الاطـلاق. إنهـا تؤكـد االقيمـة الانسـانية الكليـة في وجـه القـوى التاريخيـة الـتي تسـلبها وتنفيهـا دون كلـل أو ملـل. فالصوفيـة، بهـذه المثابـة، هـي نظريـة في الحريـة، بالدرجـة الأولى.

واضح، إذن، أن العلاقة بين طرفي الحوار في نصوص النفري كلها هي نتاج لاصطفاء لا يبدأ مع بداية النصوص، وإنما هو يسبقها ويشرطها. أما هذا الاصطفاء نفسه فغير مشروط قط إلا بمشيئة الله وحدها، بل إن المناخ العام لهذه النصوص من شأنه أن يرسخ لديك انطباعاً فحواه أن ذلك الاصطفاء هو فعل قد انجز في الأبدية نفسها، أو أقله في أُس الدهر ومبتدأ الزمان. ومن اختير على هذا النحو، أي من تحدر اصطفاؤه من صلب الناجزات القديمات، كان وحده المرشح لرؤية العلو الأعلى والمقام الأسنى. فقد جاء في الموقف الستين:

> «وقال لي: الليل والنهار ستران ممدودان على جميع من خلقت، وقد اصطفيتك، فرفعت السترين لتراني، وقد رأيتني، فقف في مقامك بين يدي، قف في رؤيتي، وإلا اختطفك كل شيء.»(١٢٠)

ويتبدى واضحاً في هذا المقبوس الأخير أن السوى هو بيت القصيد في السمفونيا النفرية كلها، إذ إن السامي باطلاق يغار على من اصطفى من أن تتخاطفه الأشياء، أو من أن يكون ملكاً لسواه، أو نهباً للقوى المادية التي لا تمارس على حريته إلا السلب والنفي. وهذا يعني أن الفرد الفريد هو المنذور للعلو وحده. وتلكم فكرة لا يمل النفري من تكرارها والتوكيد عليها في الكثير من أقواله. فقد جاء في المخاطبة الحادية عشرة:

> «ما لملك خلقتك...ولا لغيري أردتك... أنت جسري ومدرجة ذكري، عليك أعبر الى أصحابي.»(١٢١)

كما جاء في موضع آخر:

«ياعبد، لقد أحببتك الحب كله، أتجلى لك فلا أرضاك لشيء حتى تحادثني فتكون بما أتجلى به.»(١٢٢)

وكذلك يقول الرب للعبد في الموقف العشرين:

«أنت ضالتي، فإذا أوجدتنيك فأنت حسبي.»(١٢٣)

وخلاصة هذه الأقوال كلها أن قيمة القيم في تراث النفري هي أنك بغية العالي باطلاق، تماماً مثلما أنه هو بغيتك التي لا بغية لك بعدها. فأنت في علاقة حميمة، وأنت مطلوب لذاتك، أو لأنك غاية الغايات كلها.

وما دام الأمر كذلك، فإن كلاً من الطرفين يصبح منظراً للآخر يشاهده دون انقطاع.

«وقال لي: أنت ضالتي، وأنا ضالتك، وما منا من غاب.»(١٢٤)

هذا ما قاله الرب للعبد في الموقف الحادي والعشرين. أما المخاطبة الثانية والأربعون فقد ورد فيها قول العبد للرب:

«مولاي، أنا منظرك.»(١٢٥)

ومن الواضح أن هذا القول، شأنه في ذلك شأن الكثير من أقوال النفري، إنما يحيل على النظر والرؤيا، بل إن العنصر الأعمق في تراث النفري هو غريزة جوانية تتأسس على حاسة البصر. فالصوفي يرى، أو يتمنى أن يرى، إذ لا تكتمل المعرفة الا بالرؤيا. ولعل من شأن النظرة

المستأنية أن تدرك الأزمة النفرية، التي هي أزمة الانسان في كل زمان ومكان، وقد اتخذت وجهين متكاملين، وجه المعرفة ووجه الرؤيا. ففي المنظور الصوفي، لا يعرف المرء الا إذا رأى، أما من لم يشاهد الحق بعين الفؤاد فهو جاهل أو محجوب. ولهذا، يسعك القول بأن تراث النفري، الذي يلوب على مفقود عزيز أو جوهري، إنما ينبثق من لهفة الانسان وعطشه الروحي، واندفاعه باتجاه الينبوع الذي تنبع منه الأشياء كلها. ولا مردود لهذه اللهفة سوى الطمأنينة والتمتع بالحقيقة المنزهة عن كل ما سواها، والبارئة من أي شوب أو مزاج معكور. فقد جاء في الموقف الرابع عشر أن أحباب الله هم أولئك الذين ينجذبون اليه دون أن يرتقبوا أية نتيجة أو عاقبة، اللهم إلا أن يتهجوا بالوسيم، أو بالمشهد الجميل. ها هو ذا يقول:

«فأنا منظرهم، لا يسكنون أو يروني، ولا يستقرون أو يروني.»(١٢٦)

وهذا قول شديد الصراحة في التوحيد بين الطمأنينة والرؤية، أو بين المعرفة والرؤية، إذ الأمران سيان، من وجهة النظر الصوفية.

ومن شأن هذا الموقف الرابع عشر أن يريق المزيد من الضوء على موضوعة الفرد المصطفى. فقد جاء فيه قول الرب للعبد:

«أوليس الكشف أن تنفي عنك كل شيء، وعلم كل شيء، وتشهدني بما أشهدتك، فلا يوحشك الموحش حين ذلك، ولا يؤنسك المؤنس حين أشهدك، وحين أتعرف اليك، ولو مرة في عمرك، إيذاناً لك بولايتي، لأنك تنفي

> كل شيء بما أشهدتك، فأكون المستولي عليك، وتكون أنت بيني وبين كل شيء، فتليني لا كل شيء، ويليك كل شيء لا يليني، فهذه صفة أوليائي... فلحضرتي بنيتك لا للحجاب عني... فاعرف مقامك في ولايتي، فهو حدك الذي إن اقمت فيه لم تستطعك الأشياء، وإن خرجت منه تخطفك كل شيء.»(١٢٧)

وخلاصة الأمر أن الكشف الذي ينطوي على نفي لكل علم هو المشاهدة التي ما بعدها وحشة ولا أنس، أي تجاوز للأضداد كلها. وإذا ما تمت هذه المشاهدة ولو مرة واحدة في العمر، فإن الفرد المصطفى لا يستولي عليه سوى الله وحده، أما موقعه، أو مقامه النهائي، فهو بين الحق والأشياء كلها. وبذلك تزول الحجب التي تحجب بين الروح والصورة العليا. فما بني الانسان الا ليكون برسم الحضرة، لا برسم الحجاب. وإذا عرف الفرد المصطفى مقامه تمام المعرفة فانه مامن شيء يملك أن يقوى عليه، أما إذا ما خرج من مقامه فانه يصبح نهباً لكل شيء في هذا الكون الفسيح. وبذلك يتبدى واضحاً أن مثنوية الله والسوى هي المثنوية الأكثر حضوراً في معظم نصوص النفري.

ولعل أبرز ما في المقبوس الخير أن يكون هذا القول:

> «وتكون أنت بيني وبين كل شيء، فتليني لا كل شيء، ويليك كل شيء لا يليني.»

وتتأتى أهمية هذه البرهة من أنها شديدة الشبه بمفهوم «الانسان

الكامل» كما ورد في تراث ابن عربي. فقد جاء في الجزء الثاني من «الفتوحات المكية» أن «الانسان الكامل أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالم.»(١٢٨) والبرزخ هو لحظة الوساطة بين طرفين متباينين. فكما يقع الانسان المصطفى عند النفري بين الحق والأشياء، وكما أنه يلي الحق الذي لا يليه شيء آخر، فكذلك الانسان الكامل عند ابن عربي يقع بين الحق من جهة، وبين بقية الكائنات، من جهة أُخرى.

وعلى أية حال، فإن مقولة الفرد المصطفى، التي رسخها النفري في نصوصه، تصلح أن تكون تمهيداً لمقولة «الانسان الكامل» التي طورها ابن عربي وأتباعه بعد النفري بكثير. وأقل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد أن بين الشيئين تشابه لا يخفى على المتأمل المتأني. يقول الشيخ الأكبر في الفص الخامس والعشرين من «فصوص الحكم»:

> **«فأوجد في هذا المختصر الشريف، الذي هو الانسان الكامل، جميع الأسماء الالهية، وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحاً للعالم، فسخّر له العلو والسفل لكمال الصورة. فكما أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح بحمده، كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مسخّر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته.»(١٢٩)**

وبهذا القول يتبدى ابن عربي متأثراً بالنفري على نحو واضح. فما خلق الله من شيء إلا ليكون من أجل الفرد الذي اصطفاه، وفقاً لمذهب النفري، وما من شيء في هذا العالم إلا وهو مسخّر للانسان الكامل، وفقاً لمذهب ابن عربي. فقد جاء في المخاطبة الرابعة قول الرب للعبد:

«يا عبد لئن أقمت في رؤيتي لتقولن للماء:
أقبل وأدبر.»(١٣٠)

وهذا يعني أن الأشياء تصبح مسخّرة للانسان المختار، الذي هو الانسان الكامل. والحقيقة أن ابن عربي كثيراً ما يتبدى متأثراً بصاحب «المواقف» و«المخاطبات»، على الرغم من أن مذهب الأول مختلف عن مذهب الثاني أشد الاختلاف.

ومهما يكن الأمر، فإن الانسان المصطفى، أو الانسان الكامل، لما كان لحظة الفصل بين الله والمادة، فقد تميز معناه بالاطلاق والشمول، أو بمرتبة لا تدانيها أية مرتبة لأي مخلوق آخروفضلاً عن ذلك، فإن هذا الفرد هو معنى الوجود وغايته، أو كما جاء في الموقف الرابع:

« وقال لي: أنت معنى الكون كله.»(١٣١)

أما الموقف السابع والستون فقد أسبغ على الفرد المختار معنى مطلقاً من شأنه أن يضعه فوق كل غاية وكل قيمة. يقول الكاتب في هذا الموقف:

«وقال لي: معناك أقوى من السماء والأرض.
وقال لي معناك يبصر بلا طرف ويسمع بلا
سمع. وقال لي: معناك لا يسكن الديار ولا
يأكل من الثمار. وقال لي: معناك لا يجنه
الليل ولا يسرح بالنهار. وقال لي: معناك لا
تحيط به الألباب ولا تتعلق به
الأسباب.»(١٣٢)

فماذا عساك أن تكون إذا كان معناك أقوى من السماء والأرض؟

ولماذا هو أقوى من السماء والأرض؟ ألأنَّ الكون كله قد خلق من أجل الانسان الكامل، كما يعتقد ابن عربي؟ ولئن كان معناك لا يسكن الديار، ولا يأكل من الثمار، فأين يسكن إذن؟ أو لعل المقصود أن معناك مسرّح لا يحصره حد ولا يعتقله قيد؟ ولهذا فإنه لا يقع تحت حيازة الليل والنهار. وما دام هذا حاله فإنه عصي على الادراك، كما أنه لا يرضخ لسلطان العلل والأسباب.

يقيناً، إن ثقافة من شأنها أن تقيم مثل هذا الوزن للإنسان، هي ثقافة جديرة بالاحترام. فلقد رأت الثقافات الغابرة أن الشخص البشري هو كائن كريم نفيس قادم من الأعالي، ولهذا فإن في مقدوره أن يحاور الساميات. ففي هذه النصوص النفرية يرى الانسان من حيث هو ماهية الكون، وتضفى عليه القيمة والنفاسة وذلك بوصفه الكائن الوحيد في هذه الدنيا الذي يملك القدرة على التطلع الى الما فوق، لا بالبصر وحده وإنما بالبصيرة، قبل كل شيء.

١١ ـ أساليب النفري:

كان القرن الثالث الهجري قرن تجديد وتطوير في الكتابة العربية، سواء في مضمار النثر أو في مضمار الشعر. ولهذا فقد وجد النفري الدرب ممهداً أمامه تمام التمهيد حين بدأ بتدوين مواقفه ومخاطباته خلال النصف الأول من القرن الرابع الهجري، إذ لقد سبقه الحلاج الى تثوير النص الصوفي من جوانبه الشكلية، أو الفنية، متأثراً بما حدث قبله من ثورة في ميدان الشعر، على أيدي رجال من أمثال النواسي وأبي تمام، اللذين أسهما إسهاماً كبيراً في تفجير الحداثة التراثية، وذلك من خلال الالتزام بمبدأ الصورة والإشارة، أو مبدأ الايحاء والايماء.

وفي عصر أبي تمام، وربما بتأثير منه، راح الجاحظ يؤكد على الوجه الفني أو الشكلي للشعر، ويرى فيه القوة الفعلية للأدب والفن. فها هو ذا يقول في الجزء الثالث من كتاب «الحيوان»:

> «الشعر صناعة وضرب من الصبغ وجنس من التصوير.»(١٣٣)

أما المحتوى فشديد الوفرة في نظر الجاحظ الذي يذهب الى أن

> «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي.»(١٣٤)

ويتضمن مثل هذا المذهب أن النزعة الشكلية قد نضجت في الأدب

العربي خلال القرن الثالث الهجري، أي قبل النفري بمائة سنة على وجه التقريب. فما من شيء ناضج إلا وقد مرَّ بالأطوار الكافية لبلوغ هذه الدرجة أو تلك من درجات نضجه.

وعلى أية حال، فإن النفري ليس صوفياً وحسب، بل هو فنان أيضاً، أو قل إنه واحد من أولئك الكتاب الذين تطيعهم اللغة على نحو لا يؤتاه إلا القلة من البشر في كل مكان وزمان. ولهذا، فإن قوته الفنية تجد مجلاها في أسلوبه اليانع والمفعم بالحيوية والعافية. ولعل هذا الشأن أن يكون السبب الذي جعل الأوساط الثقافية العربية، في الربع الأخير من القرن العشرين، تلتفت بعض الالتفات الى كتاب «المواقف» وكتاب «المخاطبات». ويبدو أن أسلوب النفري ما كان له أن يجيء طازجاً وشديد الاخضلال إلا لأنه قد اتخذ من مقولة «الرؤية» ينبوعاً يستنبع منه معظم أقواله. فمما هو بدهي أن الرؤية درب تنفتح على اللانهاية، أو على كل ما هو مسرّح ومنداح. ومن الطبيعي أن لغة اللانهاية جليلة ومهيبة وسامية. فأنت قد تشعر حين تطالع النفري بأنك في حضرة السماء نفسها، وبهذه الحضرة السماوية كان لا بد للغة من أن تكتسي بكساء من سلالة النور. ولعل هذه السمة أن تكون لباب السر الذي يجتذب المتلقي الى نصوص «المواقف» و«المخاطبات». ومع أن الرؤية لم تكن جديدة في زمن النفري، إذ لقد عرفها القرن الثالث الهجري باسم المشاهدة، فإن الرجل قد استطاع أن يزودها بشرارة من روحه، مما أدى الى تجديدها، حتى لكأنها قد ابتكرت للتو.

بيد أن القراءة المستأنية لتراث النفري قد تملك أن تلاحظ ما فحواه أن ذلك التراث الصغير الكمية لم يكتب بأسلوب واحد، بل ربما كان هنالك أربعة أساليب، أو أكثر أو أقل، وكل منها مباين للآخر بعض

المباينة، وإن هي قد بذلت جهداً ملموساً لكي تتشابه بفضل ميلها الى تقليص الفروق التي تميز كلاً منها عن سواه. وفي الحق أن النصوص النفرية مأهولة بالتمايزات الاسلوبية الواضحة بعض الوضوح، بحيث تدل على أن تلك النصوص لم يكتبها كاتب واحد، وإنما هي قد تعرضت للتداول أكثر من مرة.

والحقيقة أن لدينا خبراً من شأنه أن يضيء هذا الأمر ويوضحه بعض التوضيح. ففي المقدمة التي كتبها آرثر يوحنا آربري للترجمة الانجليزية لكتاب «المواقف» وكتاب «المخاطبات» جاء ما فحواه أن عفيف الدين التلمساني، المتوفى عام ٦٩٠ هـ، قد ذكر في مخطوطة له عنوانها «شرح المواقف» أن الشيخ النفري لم يؤلف هذين الكتابين، ولا سواهما من الكتب، وكل الذي اعتاد أن يفعله هو أنه قد كتب أقواله على قصاصات من الورق ورثها عنه بعض الأشخاص فأعادوا صياغتها وترتيبها وصنعوا منها هذين الكتابين. وثمة خبر مفاده أن مؤلف الكتابين هو ابن الشيخ، وآخر فحواه أن المؤلف هو حفيده، أو ابن ابنته، وثالث يقول بأنه واحد من أصحاب الشيخ. ويضيف التلمساني أن النفري نفسه قد عاش سائحاً في الأرض، لا يقر له قرار، وأنه مات في قرية من قرى مصر. ومما يزيد الطين بلة أن بعض النصوص المخطوطة قد أُرخ وقت كتابتها بتواريخ لاحقة للعام الذي توفي فيه النفري نفسه، وهو عام ٣٥٤ هـ. ولهذا فإن الأمر لا يحتمل سوى واحد من أمرين. فإما أن يكون المؤلف قد توفي في زمن آخر، وإما أن تكون النصوص المؤرخة بتاريخ لاحق لسنة ٣٥٤ هـ من تأليف كاتب آخر، أو كتاب آخرين.(١٣٥)

ومهما يكن الأمر، فإن النصوص النفرية التي بين أيدينا موزعة ـ من وجهة نظري ـ على أربعة أساليب فنية متباينة. والغريب أن آربري، محقق

الكتابين ومترجمهما وناشرهما، لم ينتبه الى هذه الظاهرة، مع أنه قد أوغل في الأناة حين قرأ المخطوطات السبعة التي استخلص منها النص المنشور. والحقيقة أن ثمة بعض الخطورة في الأمر، إذ هنالك بعض النصوص المدسوسة على النفري، والتي هي ليست من تأليفه قط، بل ليست من تياره على الاطلاق.

والآن، دعنا نعرض لهذه الأساليب الأربعة الواحد إثر الآخر:

أولاً ـ الأسلوب المباشر الرائق الصافي والخالي من كل تعقيد، بحيث يصل الى المتلقي على نحو فوري ودون أية إعاقة كبيرة، ولا سيما إذا كان المتلقي من ذوي الالمام بالموضوعات التي يوليها الكاتب جل اهتمامه. وبداهة، فإن مثل هذا الاسلوب هو نتاج للتأمل الحر، لا للتفكير المنهج والمنظم. ولكنه، مع ذلك، بعيد كل البعد عن التسطح والضحالة، وقريب كل القرب من أحاديث الأنبياء.

وفي مثل هذا الاسلوب تأتي الجملة قصيرة وشديدة الدماثة في الوقت نفسه. وتأتي الفقرة صغيرة هي الأخرى، إذ هي لا تتألف إلا من جملة واحدة، في الغالب الأعم. أما أسلوب التفكير المنظم، وهو النمط الثاني والثالث في هذا التصنيف، فالجملة فيه طويلة وكثيرة الأجزاء والتفاصيل. أما فقراته فتتألف كل واحدة منها من جمل عديدة ومتنوعة الطول.

ولا بأس بمثال أو مثالين على هذا الاسلوب الأول الشديد الانتشار في تراث النفري. يقول في مطلع المخاطبة العشرين:

«يا عبد، إن عبدي الذي هو عبدي هو اللقي الملقيّ بين يدي.»

فالمعنى في هذه الجملة شديد الوضوح، وهو يتلخص في أن العبد

الحقيقي لله هو من عطل ارادته الخاصة التزاماً منه بارادة الله، حتى لكأنه شيء أُلقي في طريقك بحيث لا يحول بينك وبينه حائل. ووجه الجمال في هذه الجملة المباشرة هو عمقها النابع من جودة التشبيه ودقته ومواءمته للمعنى، إذ إن كاف التشبيه مضمرة قبل كلمة «اللقي» مباشرة.

ثم خذ الجملة الثانية من المخاطبة نفسها مثالاً آخر:

«يا عبد، عبدي هو الغضبان لي على نفسه لا يرضى.»

والمعنى ناصع تمام النصوع، وخلاصته أن العبد الحقيقي هو ذاك الذي يوبخ نفسه ويلومها ويجلدها دوماً، بغية حثها على المزيد من الالتزام بارادة الله. ومن المؤكد أن في ميسورك أن تأخذ ألف مثال على هذا الاسلوب من تراث النفري.

ففي الحق أن الشطر الأعظم من نصوص الشيخ ينتمي الى هذا الاسلوب حصراً. واغلب الظن أن هذا الشطر هو من تأليف النفري السائح، تركه على أوراقه غير المرتبة وغير المبوبة. ولست أذهب هذا المذهب بالصدفة، أو انصياعاً للهوى، بل استناداً على استنتاج فحواه أن مثل هذه الأقوال تناسب رجلاً زاهداً ناسكاً ذا طابع تأملي، قد عاش جل عمره وهو يمارس التشرد المقدس، أو السياحة في حب الله. فبعدما تتعرف على تراث الرجل، وعلى موضوعاته التي يكثر من تكرارها، وكذلك على مفاتيحه الكبرى، وبخاصة مفتاح التنزيه والازراء بالسوى، ورفض الكون والمادة بغية التشبث بالجوهر، فإنك سوف تملك القدرة على افراز هذا الاسلوب عن سواه من الأساليب المنتشرة في «المواقف» و«المخاطبات».

وأهم ما يميز هذا الأسلوب الأول، الذي هو أسلوب الزهاد، أو

الشبيه بأساليبهم، أن فيه بساطة العمق وتلقائيته ونأيه عن التجريد والتهويم، وكذلك عن التكلف والاصطناع. وفضلاً عن هذا فإن الجملة فيه تتميز بالرصانة والطراء في آن واحد. أما اللفظة فمنتقاة على نحو تلقائي لا قسر فيه البتة. وتتبدى بساطة الجملة في فوريتها، أي في استساغة النفس لها حين تسمعها تماماً، إذ لا حاجة بك الى التفكر والتدبر بغية استيحاء الأقوال التي تنتمي الى هذا الاسلوب المباشر. فخذ هذا القول، واعرضه على نفسك، ثم انظر إن كنت تدمجه في ذاتك فوراً أم تلفظه وتتخلص منه دون أن تأسف عليه:

«وقال لي: الكذب كله لغة سواي، والحق الحقيقي لغتي.»(١٣٦)

أليس من الطبيعي أن يكون قائل هذا القول رجلاً زاهداً ناسكاً ينزه الله عن كل ما سواه؟ فلماذا سمي الرب بالحق إن لم تكن لغته هي لغة الحقيقة؟ ألا يتوافق هذا القول وهذا الاسلوب مع الخبر الذي وردنا عن الشيخ الزاهد الذي هجر الدنيا التزاماً منه بالكائن الديمومي الكلي الحضور؟

ثانياً ـ الاسلوب التجريدي الجاف: لعل أول ما يلاحظه المرء في هذا الاسلوب هو افتقاره الى أي نوع من أنواع الجمال. فهو شديد التعقيد، من جهة، وفقير الى أية إحالة إيحائية، من جهة أُخرى. ولهذا فإنه النقيض المباشر للأسلوب الأول المنفتح والفوري والبسيط. فمن المحال أن يصح القول بأن الاسلوبين معاً قد انتجهما كاتب واحد بعينه.

والحقيقة أن المخاطبة الحادية والعشرين برمتها هي مثال جيد على هذا

الاسلوب التجريدي المفتعل، أو المفتقر الى كل نضارة وطراء. وحتى عنوان هذه المخاطبة غامض ومصطنع: «مقام رد موهبة الكيل». ثم انظر كيف تبدأ هذه المخاطبة:

«يا عبد، كل ما كان أشعث كان أنظر، وكل ما كان أعرف كان أشعث، وكل ما كان أعذل كان أعرف، وكل ما كان أعمل كان أعذل، وكل ما كان أنفع كان أعمل...»

وعلى هذا المنوال نفسه تسير هذه المخاطبة حتى نهايتها.

ومع أن في الميسور تفسير هذه الأقوال، كأن يقول المرء بأن الأكثر شعثاً هو الأقدر على النظر والتبصر، والأعرف هو الأكثر ميلاً الى التشعث، والموغل في العرفان هو الشديد الميل الى اللوم، لأنه الأقدر على الانتقاد والرفض، وكذلك بأن الأكثر نفعاً هو الأقدر على الفاعلية أو على العمل، مع ذلك فإن هذه الأقوال الغبشية الفقيرة الى الجمال، ليست من نسيج تلك الأقوال الفورية الأولى، وهي البسيطة والعميقة في آن واحد. فالاسلوب ههنا لا يخلو من التكلف والزخرف، بل إنه أقرب الى الحذلقة والتعالم منه الى التلقائية والحالة السوية. وهو بكل توكيد نتاج للتعلم والتفكر، وليس نتاجاً للتأمل الحر الموغل في التأني وعمق الملاحظة. ولا يمكن لكاتبه إلا أن يكون مثقفاً، شديد القرب من الفلسفة، ولكنه لا يتمتع بأصالة التجربة الفكرية، ولا ببساطة الممارسة الزهدية الحرة.

وفي الحق أن هذا الاسلوب الفاتر والمصطنع مبثوث في بعض النصوص النفرية الأُخرى. والشطر الأعظم من المخاطبة الثالثة عشرة هو من الأمثلة الناصعة على هذا الاسلوب المتيّبس. ولا بأس في قراءة هذا المقبوس:

« وانظر الى الأرض كيف تقف وكل أرض، وانظر الى الماء كيف يقف وكل ماء، وانظر الى النار كيف تقف وكل نار، وانظر الى العلم كيف يقف وكل علم...»

كما أن معظم الموقف الثامن والخمسين هو من هذا الفصيل نفسه يقول:

«فأوقفني في هو، وتعرف اليّ من قبل هو التي هي هو، ليس من قبل هو الحرفية، ومعنى هو الحرفية إرادتك هو اشارية، وهو بدائية، وهو علمية، وهو حجابية، وهو عندية، فعرفت التعرف من قبل هو التي هي هو، ورأيت هو فإذا ليس هو هو إلا هو، ولا ما سواه هو يكون هو...»

وفي الحق أن مثل هذا القول هو من تيار النفري، دون ريب، إذ إنه لا موضوع له إلا الحجاب، وإلا مثنوية الله والسوى، ولكن أهم ما في الأمر أن كاتب هذه الأقوال لا يسعه البتة أن يكون كاتب أقوال الاسلوب الأول، لأن لكل من الاسلوبين شخصيته التي يتميز بها عن شخصية الآخر. وأهم ما يميز بين طبعيهما أن الأول تأملي حر، بينما الثاني مفكر لا يخلو تفكيره من الافتعال والميل الى التكلف والتصنع.

ولئن كانت التلقائية هي المزية الأولى للاسلوب الأول، فإن التجريد والتعقيد والميل الى الزخرف اللفظي هي الصفات الطاغية على الاسلوب الثاني. والحقيقة أن هذه الصفات قد أخذت تتبدى على الكتابة العربية

ابتـداء مـن أبـي تمـام نفسـه، إذ لا يملـك التجديـد إلا أن يدفـع ثمـن الجـدة أو ضريبتهـا. والثقافـة، مـا إن تفكـر بتجديـد ذاتهـا، حتـى تكـون قـد تقدمـت في السـن بمـا يكفـي لظهـور علائـم التليـف واضحـة بعـض الوضـوح علـى شـطر كبير مـن منجزاتهـا الكتابيـة. فمـن المؤكـد أن النزعـة اللفظيـة الـتي تفتنهـا اللفظـة لذاتهـا، أو يفتنهـا اللعـب العبثـي باللغـة، قـد راحـت تتطـور في مسـار الكتابـة العربيـة، حتـى لقـد تركـت آثارهـا السـلبية علـى المتنبـي والمعـري، وأدت في نهايـة المـآل الى تخشـب النـص الأدبـي ابتـداء مـن القـرن الثـاني عشـر الميـلادي، أو السـادس الهجـري.

ومـن أمثلـة هـذا التعقيـد التجريـدي الطـابع مـا جـاء في أواخـر الموقـف التاسـع والأربعـين مـن مواقـف النفـري:

> **« وقـال لـي: إن طـاف بـك ذكـر شـيء فـأنت فـي الثبتيـة، فتعبـد لـي واجتهـد أحسـبه وأجـازي عليـه، وإن فنيـت أذكـار الأشـياء فـلا أنـت أنـت وأنـت أنـت، ومـا أنـا فـي شـيء ولا خـالطت شـيئاً، ولا حللـت فـي شـيء، ولا أنـا فـي فـي، ولا مـن، ولا عـن، ولا كيـف، ولا مـا ينقـال....»**

ومـع أن روح هـذا النـص هـو روح نفـري في الصميـم، وذلـك بحكـم نزعتـه التنزيهيـة الـتي ترفـض أن تـرى الله إلا في اسـتقلاله المطلـق عـن المـادة، لا يحـل فيهـا ولا تمسـه قـط، وهـذا موقـف اسلامي صـرف، مع ذلـك فـإن هـذا الاسـلوب النـازع صـوب اللفظيـين علـى نحـو واضـح ليـس الاسـلوب الأول الصـافي أو الرائـق، والمتمتـع بجـودة السـبك وزخـم العافيـة.

كبـير هـو الفـرق بـين أسـلوب المقبـوس الأخـير وبـين هـذا القـول الرشـيق

السليم:

«وقال لي: الصدق أن لا يكذب اللسان، والصديقية أن لا يكذب القلب.»(١٣٧)

أو هذا:

«يا عبد، سقطت الموافقة، فامح الوفاق فلا وفاق.»(١٣٨)

أو ما جاء في الموقف الخمسين:

«وقال لي: اذكرني كما يذكرني الطفل، وادعني كما تدعوني المرأة.»(١٣٩)

إن من شأن هذه الأقوال أن تصل الى فؤادك رأساً ودون أي عائق، ولهذا فإنك تحبها، وقد تحفظها عن ظهر قلب، وذلك لأن الجميل محبوب لذاته. وفضلاً عن ذلك فإنها من نتاج النفس الجميلة السليمة التي لم تزل في الغضارة والينع. ولا غرابة في أن يتمتع الزاهد بدخيلة من هذا القبيل. إن رجلاً يفكر بالصديقية وصدق الفؤاد لهو، جزماً، صوفي زاهد نظيف الطوية، دافيء الروح. ومن كان هذا شأنه فإنه من أولئك الذين يصونون شيئاً من طفولتهم ويدخرونه لشيخوختهم، بحيث لا تفارقهم البراءة أو تفارقهم الحياة.

أما المقبوسات السابقة، والتي أُخذت كنماذج على الاسلوب الناشف، فتنم عن شيء من التليف، لا في اللغة وحدها، بل في النفس التي أنتجت هذه اللغة أيضاً. والتليف هو داء الحضارات طوال التاريخ، ما نجت منه أية حضارة قط. إنه الخريف الذي لا بد منه ولا محيد عنه بأي حال من الأحوال.

ثالثاً ـ الأسلوب الموحي: وهذا أسلوب إشاري موح تكثر فيه الصور المجازية أو الفنية ذات الطابع الرمزي أو شبه الرمزي. وهو بكل وضوح مباين لأي من الاسلوبين السالفين. فهو يتميز عن الأول بأنه أقرب الى الحدس الشعري منه الى النثر. فلئن كان الاسلوب الأول نتاجاً لتأمل أصيل وعميق، فإن هذا الأسلوب الثالث نتاج لنزعة فنية أصلية وشديدة القدرة على الايحاء. ولكنه بعيد كل البعد عن الأسلوب الثاني، وذلك بحكم كون هذا الأخير ميالاً الى التجريد والتهويم والافتقار الى الشاعرية والجمالية. وبهذا الأسلوب الثالث صار النص النفري شديد القرب من الشعر، فنظر اليه بعض الناس في زمننا الراهن من حيث هو قصيدة نثر تراثية جميلة.

ومما هو واضح أن هذا الاسلوب الموحي شديد الانتشار في النصوص النفرية. وفضلاً عن ذلك، فإن تجلياته متباينة أو متنوعة، وهي تتراوح بين الرمز الكثيف والرمز الخفيف، بل هي تصل أحياناً الى تخوم التجريد اللدن وحسبنا مثال أو اثنان بغية تبيان الفرق بين هذا الاسلوب وبين سواه. أما المثال الأول فهو الموقف السادس عشر كله، وعنوانه «موقف الموت»:

«أوقفني في الموت، فرأيت الأعمال كلها
سيئات، ورأيت الخوف يتحكم على الرجاء،
ورأيت الغنى قد صار ناراً والحق بالنار،
ورأيت الفقر خصماً يحتج، ورأيت كل شيء
لا يقدر على شيء، ورأيت الملك غروراً،
ورأيت الملكوت خداعاً».

«وناديت: يا علم! فلم يجبني. وناديت: يا
معرفة! فلم تجبني. ورأيت كل شيء قد

أسلمني، ورأيت كل خليقة قد هرب مني،
وبقيت وحدي. وجاءني العمل فرأيت فيه
الوهم الخفي والخفي الغابر، فما نفعني إلا
رحمة ربي.

«وقال لي: أين علمك؟ فرأيت النار. وقال لي:
أين عملك؟ فرأيت النار. وقال لي أين
معرفتك؟ فرأيت النار. وكشف لي عن معارفه
الفردانية فخمدت النار. وقال لي: أنا وليك،
فثبت. وقال لي: أنا معرفتك، فنطقت. وقال
لي: أنا طالبك. فخرجت.»

ليس بخاف على القارىء المستأني أن هذا الاسلوب شفاف الى حد الإبانة عن محتواه من تلقاء نفسه. ولكن ما يميزه عن الاسلوب المباشر أنه يومىء اليك إيماء ولا يباشرك بطريقة فورية. وعلى أية حال، فإن هذا النص يتناول الأشياء في صلاتها مع الموت. وهو لا ينسى مثنوية الله والسوى حتى في هذا الموضع الحرج. فالأعمال كلها سيئات في الموت، وذلك لأنها من مملكة السوى، والانشغال بالسوى هو انشغال عن الله، ولهذا فإنه الشر بأم عينه.

وفي موقف الموت يهيمن الخوف على الأمل، وهذا شأن بدهي لأن الموت هو المجهول الأعظم، إذ لا يعرف المرء مصيره بعد أن يموت. ثم إن الثروات كلها تستحيل الى نار وتلتحق بجهنم. والسبب في ذلك أنها من السوى، والسوى برمته الى زوال. أما الفقر فهو خصم يحتج، وذلك لأنه قد تعرض للاضطهاد الطويل المضني. والملحوظ أن الكاتب لا يضع الفقر في النار، والسبب في ذلك أنه من فصيلة اللاشيئية التي يحترمها النفري لأنها

انعدام السوى.

وما من شيء في مملكة الموت يتمتع بالقوة أو بالقدرة على الفعل، إذ ليس الموت الا الخروج من الفاعلية والكينونة معاً، أو قل إن الكائنات برمتها تفقد طاقتها بعد الموت وتستسلم لجبار السماوات والأرض. وفي حضرة هذا الكائن الكلي القدرة يصبح كل شيء غروراً وخداعاً. وعبثاً ينادي العالم علمه والعارف معرفته، إذ لا جواب ولا جدوى. فما من شيء إلا ويتخلى عنك في برهة الموت، حتى لتشعر وكأن الكائنات قد خانتك وأسلمتك الى قدرك. ويصير العلم ناراً، وكذلك المعرفة، لأنهما من فصيلة السوى التي يرفضها الزهد رفضاً مطلقاً. وما من شيء يخمد النار إلا معارف الله نفسها. ولا ثبات للمرء إلا إذا ثبته الله، وهو لن ينطق إلا إذا عرف الله، ولن يظهر له وجود إلا إذا أظهره الله. وبذلك يتضح أن النص نتاج لنزعة موغلة في التأليه والتنزيه. ولقد انعكست هذه النزعة على اللغة فجاء الاسلوب نزيهاً هو الآخر.

أما المثال الثاني فهو الموقف الرابع والاربعون، وعنوانه «موقف من أنت ومن أنا»:

« أوقفني، وقال لي: من أنت ومن أنا؟ فرأيت الشمس والقمر والنجوم وجميع الأنوار.

«وقال لي: ما بقي نور في مجرى بحري إلا وقد رأيته، وجاءني كل شيء حتى لم يبق شيء، فقبّل بين عينيّ، وسلم عليّ، ووقف في الظل.

«وقال لي: تعرفني ولا أعرفك، فرأيته كله

يتعلق بثوبي ولا يتعلق بي. وقال: هذه عبادتي. ومال ثوبي وما ملت. فلما مال ثوبي قال لي: من أنا؟ فكسفت الشمس والقمر، وسقطت النجوم، وخمدت الأنوار، وغشيت الظلمة كل شيء سواه. ولم تر عيني، ولم تسمع أذني، وبطل حسي، ونطق كل شيء، فقال: الله أكبر.

«وجاءني كل شيء وفي يده حربة، فقال لي: اهرب! فقلت: الى أين؟ فقال: قع في الظلمة. فوقعت في الظلمة، فأبصرت نفسي. فقال لي: لا تبصر غيرك أبداً، ولا تخرج من الظلمة أبداً. فإذا أخرجتك منها أريتك نفسي فرأيتني، وإذا رأيتني فأنت أبعد الأبعدين.»

يبدأ هذا النص الرؤيوي بسؤال الماهية: من أنت ومن أنا؟ أما الجواب فهو رؤية الشمس والقمر والنجوم والأنوار كلها. الماهية، إذن، هي النور والسوى هو الظلال. وبهذا يتكيف الجواب مع الآية القرآنية الكريمة التي تقول:

«الله نور السماوات والأرض...»(١٤٠)

ويتبين لك في الفقرة الثانية أن الرائي قد رأى جميع الأنوار، وعند ذاك صار قدساً مقدساً، فجاءته الأشياء كلها على الاطلاق، وراحت تقبل جبينه وتسلم عليه. ولكنها كانت تقف في الظل بعدما تفعل ذلك.

وخلاصة الأمر أن الأشياء من السوى، والسوى ليس نوراً، إذ الله وحده هو النور، ولهذا فإن محلها الطبيعي هو الظل أو الظلام.

أما الفقرة الثالثة فتبدأ بتوكيد الحق للرائي بأنه قد عرف الله حق المعرفة، لأنه رآه من حيث هو النور. وهذه هي العبادة الحقيقية، أي معرفة المرء لربه بوصفه الكائن الذي يباين الكائنات طراً. ولكن الرب ينكر العبد ويتعلق بثوبه بدلاً من أن يتعلق به نفسه، وذلك بغية التأكد من ثباته ورسوخه في الرؤيا. فتبين أن الرائي ثابت راسخ، فما مال، بل مال ثوبه فقط، ولكن لأن ثوبه ليس منه، وإنما هو من السوى. وحينذاك سأله الحق. من أنا؟ فما كان إلا أن كسفت الشمس والقمر وتلاشت النجوم والأنوار وعمت الظلمة جميع الكائنات باستثناء الله. وعند ذاك لم يبق مرئي ولا مسموع. وتعطلت الحواس كلها، ولكن الأشياء نطقت كلها مكبرة للحق الذي لم يبق لسواه إلا الخمود. لقد جاء الجواب على سؤال الحق عن ماهيته الخاصة. فليس الجواب الا امحاء كل شيء. أنت من تتلاشى الكائنات كلها في حضرته بحيث لا يبقى لسواه وجود على الاطلاق. ولئن كان للأشياء أن تنطق في حضرتك، فليس في ميسورها أن تقول الا عبارة واحدة: الله أكبر!

وفي الفقرة الرابعة تأتي الأشياء الى الرائي حاملة حرابها، ولكن لتأمره بالهرب الى الظلمة هذه المرة، وذلك لأن عليه أن يتلاشى هو الآخر في حضرة الله. وحين وقع الرائي في الظلمة، فإنه لم يشاهد سوى نفسه. وعند ذاك يخاطبه الحق فيأمره بالبقاء في الظلمة وعدم الخروج منها، إلا إذا أخرجه الله. وإذا ما أخرجه فإنه سوف يراه بأم عينه. ولكنه سيكون الأكثر بعداً إذا ما رأىالحق. لماذا؟ لأن أشد درجات القرب هي أشد درجات البعد في جدلية النفري. فالعبد سوف لن يطيق أنوار الحق، فيغمى

عليه، فيصير في النأي الأقصى.

كثيرة هي النصوص النفرية التي تنتمي الى هذا الاسلوب الموحي، أو نصف الغامض ونصف الواضح. وفي ميسورك أن تأخذ المخاطبة الخامسة والاربعين كمثال ممتاز يمثل هذا الاسلوب الناضج الذكي. وتتلخص هذه المخاطبة في فكرة صوفية مؤداها أن الذات الالهية حقيقة لا تدركها العقول ولا تشاهدها الأبصار ولا البصائر. وفكرة النفري في هذا الموضع شديدة العمق، ومن مساوىء الشرح أنه يرغمها على فقدان الكثير من كثافتها ودقتها. فمن المؤكد أن هذه المخاطبة هي رؤيا عظيمة أخذت شكل معراج، ولكنه معراج مبكر في تاريخ الصوفية العربية. ولا مبالغة في الذهاب الى أن الكاتب قد بلغ في هذا المعراج ذروة من ذراه النادرة. إذ تراه يتطرف في التنزيه، وفي الفصل بين الله والمادة بحيث يجعل المسافة المنداحة بينهما لا تقبل العبور على الاطلاق. ومن الواضح أن هذه المخاطبة إنما تؤسسها أزمة المعرفة، بل ربما صح القول بأن التراث النفري كله ليس سوى نتاج لأزمة المعرفة. ومما هو بليغ في دلالته أن تبدأ هذه المخاطبة بالعروج الى العرش، إذ يريد الكاتب أن يؤكد ما فحواه أن لا سبيل الى حقيقة الذات الالهية، حتى ولا بالمعراج. وبهذا يبلغ التنزيه شوطه الأبعد، أو شوطه الذي ما بعده شوط على الاطلاق.

ومما هو واضح تماماً أن هذا الاسلوب الرؤيوي أو الرمزي، الذي يشف عن محتوياته ولا يصرح بها تماماً، بحيث لا يخطىء المرء إذا ما أطلق عليه اسم الكثافة الشفافة، هو أسلوب يختلف كثيراً عن الاسلوب الأول النازع نحو الافصاح المباشر. ومن أبرز خصائص هذا الاسلوب الرؤيوي أنه صوفي بامتياز، وذلك بحكم الطابع الايحائي الذي يولج فيه شيئاً من الغبش الذي يحيله الى تلويح. وبمثل هذا النازع الغموضي لا يبقى النفري

زاهداً وحسب، بل يصير صوفياً، أو واحداً من كبار الصوفيين في كل زمان ومكان. ولا ريب في أن هذا الدوران حول الغامض واللوبان من أجل البلوغ الى كنهه وإماطة اللثام عن سره، هو الصوفية في واحدة من ذراها السامقة. وفضلاً عن ذلك، فإن النص الصوفي يصير نصاً شعرياً أو أدبياً بواسطة هذا الاقتراب من الغامض أو المستور، أو قل إن مثل هذا النازع من شأنه أن يقلص المسافة بين الفن والتصوف.

رابعاً ــ الاسلوب الرمزي المدسوس: لئن كان الاسلوبان الأخيران مدسوسين على النفري، أو مما صنعه ابنه وابن ابنته وصاحبه، فانهما من تياره نفسه، دون ريب، وذلك لأنهما يلتزمان بمبدأ واحد يوحدهما مع الاسلوب الأول في مدرسة واحدة. أما المبدأ الموحد فهو مثنوية الله والسوى، أو مبدأ الفصل الصارم بين الله والمادة. والحقيقة أن هذا المبدأ هو مفتاح النفري كله، وعلى ضوئه يملك العقل الدارس أن يفهم تراث الرجل وأن يشرحه دون أن يقع في أغلاط جسيمة.

ولكن ثمة ثلاثة نصوص في تراث النفري تتبدى عليها الغربة عن مناخه العام، مع أن اسلوبها شبيه بالاسلوب الرؤيوي الرمزي الآنف الذكر. يقيناً إنها نصوص مدسوسة، بكل وضوح، وما ذاك إلا لأن محتواها مباين لمحتوى النصوص النفرية كلها. أما النص الأول فهو الفقرة الأخيرة في الموقف الخامس، وعنوانه «موقف جاء وقتي». وأما النص الثاني فهو الفقرة ما قبل الأخيرة في الموقف الثالث والعشرين، وعنوانه «وأحل المنطقة». وأما النص الثالث فمنشور في كتاب «المخاطبات» بغير رقم، وعنوانه «مخاطبة وبشارة وإيذان الوقت». وهذا أطول النصوص الثلاثة، إذ ينتشر فوق أربع صفحات من القطع الكبير. ومما هو ملحوظ أن عنوانه شديد الشبه بعنوان النص الأول. ففي العنوانيين ثمة نبأ عن أمر ما بأن حينه قد

حان، أو بأن الفرج آت لا ريب فيه.

ولهذا، فإن النصوص الثلاثة هي بمثابة بشارة تبشر بأن انقلاباً ما سوف يحدث في مجرى الزمان. فإذا ما قرأت السطر الأول من النص الأول عرفت بغير لبس أن المتكلم لا يسعه أن يكون سوى المهدي المنتظر الذي رأت فيه بعض الأحزاب السياسية في العصر العباسي مجلى من مجالي الحق نفسه. فلنقرأ هذا السطر:

« وقال لي: قد جاء وقتي، وآن لي أن أكشف عن وجهي، وأُظهر سبحاتي...»

واضح تماماً أن هذه بشارة بأن المهدي قد حان وقت ظهوره للعيان. وإذا ما تابعت القراءة في النص نفسه صادفتك هذه العبارة:

«وترى أوليائي يحكمون، فأرفع لهم العروش...»

هؤلاء هم أتباع المهدي الذين سوف يرثون الأرض وما عليها، وبذلك ينتهي التاريخ. ويتابع النص قائلاً:

«وأعمر بيوتي الخراب، وتتزين بالزينة الحق، وترى قسطي كيف ينفي ما سواه، وأجمع الناس على اليسر، فلا يفتقرون ولا يذلون...»

وإذا ما انتبه المرء الى العبارات الثلاث الأخيرة، عرف تماماً أن المتكلم هو المهدي الذي سوف يملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً. ومما هو لافت للانتباه أن المتكلم في هذا النص يصرح بأنه سوف يطلع لتجتمع حوله النجوم وليجمع بين الشمس والقمر أيضاً. ومما هو معلوم أن الجمع بين

الشمس والقمر هو رمز للجمع بين الأضداد. والجدير بالتنويه أن النص الثالث يكثر من ذكر النجوم ومصادر الأنوار بأنواعها المتباينة، مما يشجع المرء على الظن بأن كاتب النصين كليهما هو رجل واحد.

أما النص الثاني فهو متحفظ الى حد ما، ولكنه مع ذلك، ينم عن المهدي المنتظر على نحو لا يخفى. فهو يبدأ بالاعلان عن أُفول الليل وطلوع السحر وانتصاب الفجر على الساق، أي بالاعلان عن مجيء النور بمعناه الرمزي. والحقيقة أن النور ما زال رمزاً سياسياً حتى يوم الناس هذا. ثم يتوجه النص بالنداء الى النائمة، ويأمرها بالاستيقاظ والظهور. يقول:

«فاستيقظي، أيتها النائمة، الى ظهورك.»

وبمثل هذه العبارة يدرك المرء أن المخاطب ليس امرأة، وإنما هو قوة سياسية مكتومة. ويصرح المتكلم، الذي يدل النص على أنه الحق نفسه، أو المهدي الذي هو تجسيد للحق، بأن قدومه الى الأرض هذه المرة سوف لن يتكرر قط، لأنه سيعود الى السماء ليحل المنطقة، وهي شيء لا يمكن له أن يكون سوى حزام الحرب، الأمر الذي يدل عليه ما بعده، إذ يقول المتكلم:

«وأنزع درعي ولأمتي فتسقط الحرب.»

وبعد ذلك يرتفع الحجاب، فيصير في ميسور الأولياء أن يروا الحق وأن يتنعموا به. ثم لا يبقى سوى نهار سرمدي لا ينقضي.

وبعد انتهاء هذه الفقرة تأتي فقرة صغيرة لا تزيد عن جملة أو جملتين. وأغلب الظن أنها من تأليف النفري الأصلي، أو من تياره قطعاً.

أما النص الثالث، وهو أطول من النصين السابقين، فليس بالمتحفظ كثيراً في خروجه عن تيار النفري. وأغلب الظن أن مؤلفه هو مؤلف النص الأول، ولكنه يختلف قليلاً أو كثيراً عن النص الثاني. ومع ذلك، فإن من

المحتمل أن تكـون النصـوص الثلاثـة مـن تـأليف كـاتب واحـد.

وأيـاً مـا كـان الأمـر، فـإن النـص الثـالث يبـدأ بـأفول الليــل هــو الآخــر، تمامـاً كمـا بـدأ النـص الثـاني، وكذلـك بـالتوكيد علـى أن الليــل إذا مــا انسـلخ فإنـه لـن يعـود الى الأبـد. (وهـذا فهـم طفلـي لحركـة التـاريخ، لأنــه يجهــل أن تلــك الحركــة هــي مــد وجــزر، وأن مــا يكسـبه التـاريخ يخسـره التـاريخ.) وكـالنص الثـاني فـإن الفقـرة الثانيـة فيـه تخـاطب «الباسـطة الممـدودة»، وتطلــب اليهـا أن تتـأهب للحكـم، وأن تسـتعد لملاقـاة المتكلـم الــذي يؤشــر كــل شــيء في النص الى أنــه الـرب نفسـه.

أمـا الفقـرة الثالثـة فيحـاول أسـلوبها أن يتشـبه باسـلوب النفـري الى حـد بعيـد، ولكنهـا مـع ذلـك مدسوسـة علـى الشـيخ قطعـاً. وكذلـك هـو حـال الفقـرة الرابعـة والخامسـة. فـالجنود في الفقـرة الثالثـة هـم جنـود فعليـون وليسـوا برمـوز أو إشـارات تؤشـر الى أي شـيء. ولفظـة «النـاموس» الـتي تـرد في بدايـة الفقـرة الرابعـة لم تـرد قـط في نصـوص النفـري كلهـا. ويقـول الحـق للعبـد في هذه الفقـرة:

«وثـب الـى ثـأر همـك كمـا وثـب السـبع الـى فريسـته علـى السـغب.»

إن هـذه العبـارة صريحـة في التحريـض علـى الثـورة المسـلحة. أمـا الفقـرة الخامسـة فتبـدأ بعبـارة مفادهـا أن الأوان قـد حـان. وبذلـك فانهـا تلتقـي مـع بعـض الفقـرات الأخـرى في هـذا الاعـلان.

ونظـراً لطـول هـذا النـص فـانني سـوف أكتفـي ببعـض العبـارات الدالـة علـى أن محتـواه ليـس سـوى موضـوع سياسـي وحسـب، وأن كـاتب هـذه المخاطبـة ينتمـي الى أحـد الأحـزاب السـرية الـتي كـانت تنـاوىء الدولـة العباسـية

في معظم مراحلها التاريخية. فكما خاطب النائمة في النص الثاني، فإنه يخاطبها مرة أُخرى في الفقرة السادسة، إذ يقول:

«فلتنتبهي، أيتها النائمة، الى قيامك، ولتقومي، أيتها القائمة الى إمامك، فارجمي الدور بالنجوم، وأثبتي القطب باصبعك.»

إن لفظة «إمامك» ولفظة «القطب» الواردتين في هذا النسق المتكتم هما دليل على أن النص سياسي محض. ولهذا السبب، فإنه ليس من تأليف النفري جزماً. فالنفري لا يقيم أيما وزن لكل ما عدا الله. أما عبارة «فارجمي الدور بالنجوم» فواضحة المعنى والمدلول. فالدور كناية عن القوة المهيمنة، أو القائمة على الأُمور. وهى قوة شريرة، من وجهة نظر الثائرين عليها. ولهذا فإنها تستحق أن ترجم كما يرجم ابليس. وأما النجوم التي ينبغي أن ترجم بها فهي أنصار الحق، أو العناصر الثائرة نفسها. وهذا توكيد آخر على أن العنصر السياسي هو المحتوى الصميمي المكنون في داخل هذه المخاطبة المدسوسة.

وترد في الفقرة السابعة صورة بزوغ الشمس وطلوع الفجر واقتراب الصباح، وهي عين الصورة التي وردت في بداية النص الثاني، مما يشجع المرء على الظن بأن رجلاً واحداً قد كتب النصين كليهما. والجدير بالملاحظة في هذه الفقرة الراهنة هو أنها تذكر ظهور السيد المسيح على الأرض من جديد. يقول النص:

«وذلك لنزول عيسى بن مريم من السماء الى الأرض»

ومما هو بدهي أن نزول السيد المسيح الى الأرض في هذا السياق هو

الشكل الآخر لظهور المهدي المنتظر، أو الاسم الثاني لانتصار الحق على الباطل. وفي هذا دليل جديد على أن المحتوى السياسي هو المضمون الفعلي لهذه المخاطبة.

أما الفقرة الثامنة فشديدة الافصاح عن موضوعها السياسي، إذ لقد جاء فيها:

«فيُظهر الله وليه في الأرض، يتخذ أولياء الله أولياء، يبايع له المؤمنون بمكة، أولئك هم المستحفظون، عدة من شهدوا بدراً، يعملون ويصدّقون، ثلاثمائة وثلاثة عشر، أولئك هم الظاهرون.»

إن ألفاظ المبايعة والنصر والظهور، الذي هو الانتصار، وفقاً لاسلوب القرآن، هي أدلة صريحة على الدعوة السياسية التي ينطوي عليها هذا النص المدسوس على الشيخ النفري.

وتتوجه الفقرة التاسعة بالخطاب الى الشمس وتطلب اليها أن تطل بوجهها وأن تسير حيث شاءت، وأن ترسل القمر أمامها، وأن تحيط بها النجوم، ثم أن تسير تحت السحاب. ولعل هذا السير تحت السحاب أن يكون إيذاناً بأن النصر قد أتى، الشيء الذي يتناسب مع العنوان، ولهذا لم يعد ثمة مسوّغ يسوغ العمل في الخفاء. ومن الواضح أن هذه الفقرة تشبه النص الأول من حيث أن كلاً من النصين يقرن الشمس والقمر والنجوم في علاقة واحدة. ويبدو أن الشمس رمز للامام عند أهل الحزب الذي ينتمي اليه كاتب النص. أما القمر فلعله رمز القطب، أو رمز مساعد الامام. ولعل النجوم أن تكون أنصاره أو جنوده.

وتبدأ الفقرة العاشرة بالتوجه الى الشمس بالخطاب وبالأمر لكي تبزغ، لأن الرب قد سلخ الليل وأنهاه، تماماً كما هو الشأن في عدة مواضع أُخرى. أما العبارات الدالة على المحتوى السياسي في هذه الفقرة فأهمها هذه: «ويجتمع اليك الدعاة» وهؤلاء هم دعاة الحركات السياسية السرية أيام الدولة العباسية. وثمة عبارة ثانية لا تقل دلالة عن العبارة السابقة:

«وقال له الرب: لتُقم للناس حكماً عادلاً تثبتهم...»

ومن جديد يتجه الخطاب الى المهدي الذي سوف يملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً.

وتبدأ الفقرة الحادية عشرة بقول المتكلم بأن حينه قد حان، وأن ميقات ظهوره قد أزف. ومن الواضح أن هذا المتكلم هو المهدي المنتظر. أما الفقرة الأخيرة فقد جاء فيها

«فإني أخرج وأصحابي معي، وأرفع صوتي، وتأتي الدعاة فيسترعوني فأحفظهم، وتنزل البركة، وتنبت شجرة الغنى في الأرض، ويكون حكمي وحدي...»

إذن، سوف يخرج المهدي ومعه أنصاره، وسوف يأتيه الدعاة من جميع الجهات، لأن دعوتهم قد انتهت بانتصار الحق، وسوف يكون الحكم له وحده. وبعد ذلك سينعم الجميع بالأمن والسلم والسعادة. وهذه هي البشارة التي وردت في عنوان المخاطبة.

ناصع في ذهني تمام النصوع أن هذه النصوص الثلاثة مدسوسة على

النفري وعلى مناخه كله. وحتى أسلوبها الذي يحاول أن يقلد النفري هو غريب بعض الشيء عن المؤلف الأصلي لكتاب «المواقف» وكتاب «المخاطبات» فالنفري يتحدث كثيراً، بل كثيراً جداً، عن العلم والمعرفة والرؤية والوقفة، ولكن هذا النص لا أثر فيه لأي موضوع من الموضوعات التي هي دوماً مدار أقوال النفري. وفضلاً عن ذلك، فإن المحتوى السياسي لهذه النصوص الثلاثة، ولا سيما الثالث منها، هو من الوضوح بحيث لا يخفى على أية قراءة مستأنية. وهو لا يخفى على أولئك الذين لهم خبرة بتراث الحركات السرية التي ظهرت في العصر العباسي. وبداهة، فإن كاتب هذه النصوص الثلاثة يتعذر عليه أن يكون ذلك الكاتب الذي قال في السطر الأخير من الموقف السابع والأربعين:

«وقال لي: خلق لا يصلح لرب بحال.»

إن قائل هذا القول هو حتماً زاهد لا صلة له بالسياسة قط. فهو لا ينزه الله عن الخلق وحسب، بل هو لا يعنى بالسياسة من قريب أو من بعيد.

أما متى دست هذا النصوص الثلاثة على مؤلفات النفري، فإن ذلك شأن من العسير أن يعرف على وجه اليقين. وأغلب الظن أنه قد تمّ خلال المائة السنة التي تلت وفاة الشيخ نفسه. ففي هذه الحقبة نقل الفاطميون عاصمتهم من تونس الى مصر، واستولوا على بلاد الشام والحجاز واليمن، وكادوا يستولون على العراق وينهون الخلافة العباسية. فمما هو جد محتمل أن تكون هذه الانتصارات قد شجعتهم على الظن بأن مجد الله قد أتى، وأن مسار التاريخ قدخضع للتصحيح. ثم إن أسلوب هذه النصوص الثلاثة مترع بالحيوية والبهاء، ولغته طرية الى حد متميز، ومثل هذه السمة الدالة على الفتاء لم تعد تتوفر للنثر العربي ابتداء من أواخر القرن الخامس

الهجـــري، أو الحـــادي عشـــر الميـــلادي. وفضـــلاً عـــن ذلـــك، فـــإن الحركـــات السياسـية السـرية قـد أخـذت تضمـر وتخبـو منـذ ذلـك التـاريخ. وهـذا يعـني أنــه مـن غـير المنطقـي أن تبشـر بقـدوم العصـر الذهـبي وهـي تعيـش أفــول نجمهـا في القـرن الســادس الهجـري.

١٢ ـ خيال النفـري:

لئـن لم يكـن الخيـال في النصـوص الأدبيـة هـو الاسـلوب نفسـه، فإنـه العنصـر الأبـرز في كـل أسلوب عظيـم على الاطـلاق، ولا سـيما حـين تكـون تلـك النصـوص رؤيويـة الطبـع، كنصـوص النفـري حصراً، وكالغالبيـة العظمـى مـن النصـوص الصوفيـة ذات السـمات الأدبيـة. ويمكـن للذهـن أن يقـترح تعريفـين للاسـلوب، أولهمـا عـام وثانيهمـا خـاص. ويتلخـص الأول في أن الاسـلوب هـو هيئـة ظهـور المحتوى، أو كيفيـة انكشـافه وتجليـه. وبذلـك يغـدو الاسـلوب والشـكل الفـني اسمين لشـيء واحد بعينـه. أمـا الثـاني فيتلخـص في الحيـازة الخاصـة لما هـو عـام، أي كيفيـة امتلاك هـذا الفـرد أو ذاك للغـة الـتي هي مشاع بـين الجميع. وهـذا هـو الموضـوع الـذي سـوف يكـون مـدار البحث في الجزء الراهـن مـن هـذه الدراسـة.

مما هـو فصيـح في دلالتـه أن الصوفيـين الـتراثيين هـم أكـثر أهـل الـتراث اعتنـاء، لا بصياغـة الأخيلـة والصـور الفنيـة وحسـب، بـل بمفهـوم الخيـال نفسـه، وكذلـك بـالتعرف علـى ماهيتـه وفاعليتـه وكيفيـة عملـه. فلقـد كـاد الشـيخ الأكـبر، محـي الديـن بـن عربـي، أن يؤسـس نظريـة في الخيـال لأول مـرة في تـاريخ البشـرية. فهـو يتحـدث في «الفتوحـات المكيـة» عـن «قـدرة الخيـال علـى المحـال»، إذ إنـه «يجسـد المعـاني ويـرد مـا ليس قائمـاً بنفسه قائمـاً بنفسـه، ومـا لا صـورة لـه يجعـل لـه صـورة، ويـرد المحال ممكنـاً، ويتصرف في الأمـور كيـف يشـاء.» ولهـذا فـإن لـه درجـة عاليـة مـن درجـات الاطـلاق.(١٤١) بـل لقـد

ذهب الشيخ الى أن «من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة.»(١٤٢)

وفي مذهب ذلك المفكر الصوفي أن الخيال هو «واسطة العقد، اليه ينزل المعنى، واليه يرتفع المحسوس، فهو يلقى الطرفين بذاته.»(١٤٣) فابن عربي يرى الخيال من حيث هو برزخ، أو برهة وساطة، بين المجرد والمجسّد، إذ إن له القدرة على تجريد المجسدات وتجسيد المجردات في الوقت نفسه. وإذ يلتقي فيه الصاعد والهابط، أو المحسوس وما فوق المحسوس كلاهما، فإنه يصبح لحظة صلح بين طرفين متطرفين. إنه بؤرة الازدلاف التي تدغم الروح بالمادة وتلحمهما في زواج بغير طلاق.

ولكن برهة الأوج أن الشيخ يرى الخيال بوصفه شريكاً للطبيعة في ممارستها لفعل الخلق، بل لعله أن يذها في ذلك، لأنه يتصرف بالمحال، بينما تتصرف الطبيعة بالممكن وحده. ولهذا فقد أضفى عليه سمة الاطلاق التي هي الأبرز بين سمات الخيال كلها. ومع أن الشيخ متأثر بالجرجاني في بذور هذا المذهب، فإنه قد تجاوزه الى مدى بعيد. فلقد ظلت نظرية الجرجاني شكلاً من أشكال النقد الأدبي، بينما اتسعت نظرية ابن عربي في الخيال بحيث لامست تخوم الفلسفة وعلم النفس. وأياً ما كان الشأن، فإن هذا الاعتناء الشديد بالخيال لا بد له من أن يكون ذا دلالة أو صلة بالشخصية الصوفية، على نحو خاص. ولا يكفي القول بأن الصوفية نفسها ليست سوى خيال وحسب، مما دفع الصوفيين الى شدة الاهتمام بالظاهرة الخيالية. وقد يتضح الأمر بالذهاب الى أن الصوفية، حين ترفض الواقع، أو المادة، وتنزح الى المافوق، فإنها تولج في الحياة ما ينقصها سلفاً، أو ما تحتاج اليه لكي نصير حياة ذات قيمة مُرضية. ففي المنظور الصوفي (وربما في الحقيقة) أن الحياة مبتسرة، أو مسلوبة ومنقوصة أبداً، ولا كمال لها الا

بتدخل القوة الروحية الخلاقة التي من شأنها أن تكمل النقص وأن تجعل الحياة تجربة مقبولة أو ذات معنى جوهري.

إذن، بالخيال قبل سواه يملك الصوفي أن يكتشف الحياة الحقيقية وأن يحايثها ويعايشها على نحو يومي أو ديمومي. وبالخيال حصراً يؤسس جدله الحر الذي لا يأبه كثيراً لتناقضاته وفروقه الخاصة، وذلك لإيمان الانسان الصوفي بأن النفس في هذه الدنيا منسوجة من الأضداد، أو من المفارقات فمما لا يُقنع البتة أن يُنظر الى الخيال من حيث هو تعويض عن الاحباط والحرمان، كما تقول بعض النظريات الحديثة. ففي صلب الحق أن الخيال البشري قد تشكل قبل مجيء التحريمات الى الحياة الاجتماعية، أي قبل ولوج «المكبوت» الى الراقة الصامتة في أعماق النفس. ولئن كان الخيال تعويضاً عن شيء فهو تعويض عن السعادة الغائبة. وربما تشكل الخيال في دخيلة الانسان قبل خمسين ألف سنة، أو أكثر، وذلك تحت ضغط الشعور بالمجهول واللامفهوم، أو ضغط الشعور بالنقص الذي يلازم العالم الى الأبد.

وعلى أية حال، فإن النظرة الى الخيال بوصفه تكميلاً لما يعتور الحياة من نقص، وكذلك من حيث هو تجل للارادة الحرة في الانسان، وانكشاف لطاقاته الخلاقة، إن مثل هذه النظرة أكثر قابلية للاقناع من الزعم بأنه مجرد تعويض عن مكبوتات لم تنل اشباعها في التجربة العملية. إن الخيال، كما فهمته الصوفية، هو الحرية في أرقى تجلياتها. ولهذا السبب حصراً، ذهب الشيخ الى أن من لا يعرف ماهية الخيال فلا معرفة له البتة، إذ ماذا عساها أن تكون المعرفة إن لم تكن معرفة بالحرية؟

ولنمض الى قلب الشأن. فلما كان التراث النفري ينبثق من الرؤيا، أو من البصر والبصيرة (ومن هنا كثر تواتر الفعلين «نظر» و«رأى» في ذلك التراث)، ولما كانت الغاية النهائية للنص النفري تتلخص في أن يبلغ الرائي

الى ما وراء الأضداد، فقد بات من الطبيعي أن يجيء الخيال احتراقاً فذاً، أو عارماً في اندفاعه باتجاه تلك الفسحة السلمية التي هي أصلاً خيال صرف، ولا يملك البتة أن يكون واقعاً عينياً محسوساً على أي نحو من الأنحاء. وفي صلب الحق أن الكاتب نفسه لا يريد لتلك الفسحة أن تكون في المملكة الحسّية، وذلك لأنه لا يمقت شيئاً سوى تلك المملكة الحسية الماثلة للعيان. (وهذه هي البوذية بأم عينها.) وبفضل هذا الحضور الغزير للخيال في «المواقف» و«المخاطبات»، وخاصة في الكتاب الأول، فقد أُفعمت النصوص النفرية بالصور الفنية ذات الطابع الأدبي. ثم إن هذه الصور كثيراً ماتكون سريالية الطابع، أو من ذلك النمط الشديد الشبه بالأساطير. وبداهة، فإن رجلاً يسمع خطاباً من الماوراء هو بالضرورة كائن قد تزوّد سلفاً بخيال عجيب، ولولا ذلك لما سمع هذا الخطاب قط. فمن الطبيعي أن يقال بأن النفري لا يأتي إلا من عوالم خيالية لا جذر لها سوى حنين الروح الى ما يتجاوز اليومي والموضوعي المعطى، باتجاه حياة عالية ترسمها اللغة على الورق لتعاش ذوقاً صرفاً أو لتستحيل الى خبرة ذوقية خالصة.

ولقد بنيت الرؤى الخيالية في أدب النفري على مبدأ المفارقة أحياناً، وعلى مبدأ خرق العوائد، أحياناً أُخرى، بل قل على المبدأين في آن معاً. فقد جاء في الموقف السادس والأربعين:

> **«وقال لي: أُقعد في ثقب الإبرة ولا تبرح، وإذا دخل الخيط في الابرة فلا تمسكه، وإذا خرج فلا تمده.»(١٤٤)**

ومن الواضح أن الجلوس في ثقب الإبرة ههو أُخيولة من فصيلة الشطح المباين لماهية العقل، ولكنها لا تخرج عن كونها ضرباً من ضروب اللعب الحر مع الأشياء. ثم إنها ليست أشد إيغالاً في اللامعقولية من هذه

الصورة التي جاءت في الموقف الخمسين:

«وقال لي: إذا رأيت النار فقع فيها ولا تهرب، فإنك إن وقعت فيها انطفأت، وإن هربت منها طلبتك وأحرقتك.»(١٤٥)

فالنار في هذا المقبوس لا تحرق إلا من هرب منها، وذلك على النقيض مما هو مألوف.

ولعل هذه الصورة الأخيرة، المبنية على مبدأحرق العوائد، أن تجد لها نظيراً في صورة أُخرى أوردها الكاتب في الموقف الرابع والأربعين، حيث يبلغ خياله الى واحدة من ذراه الشامخة:

«فقال: قع في الظلمة، فوقعت في الظلمة، فأبصرت نفسي.»(١٤٦)

ووجه المفارقة الآن هو أن الظلمة هي التي تكشف وتمكن المرء من أن يرى، وذلك خلافاً لما يجري بالفعل. فللحق أن النص النفري كثيراً ما يكون مباراة حرة بين الأضداد. وعلى أرضية هذه الحرية تتأسس النصوص الصوفية النموذجية في بعض الأحيان أو في معظمها.

أما الموقف التاسع والأربعون فيحتوي على هذه الفقرة التصويرية الشاطحة:

«وقال لي: أنظر كيف عملت. وبسط يده فوق، وقال: ما بقي فوق. وبسط يده تحت، وقال: ما بقي تحت. ورأيت كل شيء بين البسطين، والأرواح والأنوار في الفوقية، والأجسام والظلم في التحتية.»(١٤٧)

ومن شأن مثل هذه الصورة أن تحز رغبة النفري في الذهاب الى ما وراء الأضداد بغية البلوغ الى حيث يترسخ السلم على نحو سرمدي. فلقد تمكنت الاستطاعة ذات المشيئة المطلقة، أو استطاعة الخيال ذات الماهية الاسطورية، أن ترغم الأعلى والأسفل، أو الفوق والتحت، على التلاشي والامحاء، وذلك استجابة لنازع البلوغ الى ما وراء الأضداد. وهذا فعل شطحي خارق، بكل وضوح. ولكن الكاتب سرعان ما يؤوب من النفي الى الاثبات ليؤكد وجود الأعلى من جديد، وليضع الأنوار والأرواح في المرتبة الفوقية، والأجساد والظلمات في المرتبة التحتية الدنيا.

والآن، ما جداء هذا النفي الذي يسارع الى التقهقر باتجاه الاثبات؟ أو ما جداء الشطح الصوفي والخيالي بوجه عام؟ إنه اللعب الحرفي الأمداء المفتوحة باطلاق، إذ الخيال هو اطلاق للنفس وفكٌ لها من إسارها الموضوعي. فالانسان المقمط بنواميس الجبرية التي تقيده وتحده، بحيث لا تسمح له إلا بالتحرك فوق مسافة قصيرة جداً، إذا ما قورنت بأمداء الكون اللامتناهية، قد طور خياله ليخرق العوائد وليجتاز المسافات السرمدية التي يتعذر اجتيازها بغير الخيال الشاطح أو الشديد القدرة على الاختراق. وفوق هذه الأرضية، يملك المرء أن يستوعب السبب الذي جعل النفري يمحو ويثبت في آن واحد، وأن يدرك العلة الكامنة وراء زعم الصوفية بأن الأولياء تطوى لهم الأرض، فيعبرون المسافات المنداحة خلال ومضة عين.

والحقيقة أن محتويات الصوفية كلها ليست سوى أخيلة وحسب، ولكنها كجميع الأخيلة الأخرى، لا تقل عن كونها استجابة لحاجة الروح للانعتاق من العوائد والمألوفات، أو من نواميس الطبيعة التي من شأنها أن تجعل الانسان حبيساً في جلده، أو داخل مساحة شديدة الضيق. وينطوي هذا الشعور على شعور آخر فحواه أن الحياة الواقعية شديدة الافتقار الى

النسغ الذي يغذو الروح فيشبعها، الأمر الذي من شأنه أن يدفع الانسان صوب مصدر آخر لا تعوزه القدرة على الاشباع والامتاع. وبذلك يغدو الخيال ضرباً من تعالي الروح على صرامة المادة وثقلها وعنادها وافتقارها الى الحرية. وبداهة، فإن هذا هو بالضبط ما يندرج في ذلك المذهب الذي تنبثق جميع تفاصيله من مبدأ الرؤية النازع الى الخروج من كل ما هو مجسّد، بغية البلوغ الى ما يتأبى على كل تجسيد.

ويقيناً إن خيال النفري المندفع كالسهم هو سر المزية في نصوصه كلها. وما كان له أن يتمتع بهذا المضاء إلا لأنه مأهول بوجدان طيب يفعمه حنين أصلي لا يصدر إلا عن ذوي النفوس المطهمة الفارهة السامية. وتلك نفوس لا يشع نورها صوب أي خارج واقعي، بل يندفع باتجاه الدخيلة العميقة للذات، حيث لا زمان ولا اجتماع ولا تاريخ، وإنما خلود نقي ساكن ومتجانس، أو بارىء من كل نقض أو صراع. وهذا يعني أن الخيال النفري، الذي وحد البصر والبصيرة في جوهر أعلى، إنما هو قوة تعمل في خدمة قوة أعمق منها وأعظم. إنها قوة الحنين الذي يدشن الخيال ويشرطه، كما يفعم نواة الذات ويؤرقها، بحيث لا يشطأ شيء نبيل في الوعي، أو في اللاوعي، إلا من تربته المقدسة. فالانسان أشواق ومتاقات لا اشباع لها في هذه الدنيا قط. ولهذا، لا بد من التوكيد على أن مقولة «الوجد» هي المقولة السيدة، لا في الصوفية وحدها، بل في كل حياة روحية أو فنية على الاطلاق.

لقد بات في الميسور أن يقال بأن خيال النفري هو خيال متحرك، بالدرجة الأولى، أو قل إن الأخيلة ذات الطابع الحركي هي الأكثر انتشاراً في نصوصه كلها. والخيال المتحرك أشد تأثيراً من الخيال الساكن، وما ذاك إلا لأن الحركة حياة وحرارة، أما السكون فهو من سلالة الحبس والفتور.

ولا بأس بمثال على هذا الخيال المتحرك المترع بالحيوية والعافية:

«وقال لي: لو أبديت لغة العز لخطفت الأفهام خطف المناجل، ودرست المعارف درس الرمال عصفت عليها الرياح العواصف.»(١٤٨)

هذا ما جاء في الموقف الأول، وعنوانه «موقف العز». وقد ينطوي مثل هذا القول انطواء ضمنياً على أن النفري نفسه سوف يبدي لغة العز التي من شأنها أن تخطف الأفهام خطف المناجل وتدرس الأذهان كما تدرس الرياح الرمال. والنفري يعاني من قصور اللغة، كما أسلفت عليك. فاللغة، في نظر الرجل، لا تفعل شيئاً سوى أنها تلغو. ولكن أهم ما في الأمر أن «خطف» و«درس» و«عصف» هي ثلاثة ألفاظ ذات محتوى حركي، مما جعل التشبيهين في هذه الجملة متحركين على نحو يشبه البرق. ولا ريب في أن هذا الخيال البصري المتحرك هو جزء من سر المزية في كل أسلوب عظيم.

ومما هو لافت للانتباه أن النفري يكثر من استعمال لفظة «الخطف»، أو ماهو مشتق منها. وهو كذلك يكثر من استعمال لفظة «الاحراق» ومشتقاتها. وتتمتع هاتان اللفظتان بطبيعة حركية على نحو واضح. وما من لفظة يكررها الكاتب، كائناً من كان، إلا وهي ذات صلة بالبؤرة المركزية لما يكتب. فلماذا كان النفري مغرماً بصورة الاحراق وصورة الخطف؟

أما الاحراق فلأن الرؤية تحرق السّوى (أو المادة والكون) وتمحوه من الوعي. والجدير بالتنويه أن لفظة «النار» كثيرة التواتر في النصوص النفرية، وربما كان هذا بتأثير الديانة الزردشية أو المانوية. فقد جاء في المخاطبة

السابعة والثلاثين قوله:

«رؤيتي تحرق ما سواها.»(١٤٩)

وللسبب نفسه كثرت لفظة «المحو» ومشتقاتها في نصوص النفري. فالرؤية، إن لم تحرق السوى، فإنها تمحوه. والشيئان سيان في المآل الأخير، إذ المهم أن تزول المادة لكي يتجلى الله نفسه للبصر، أو للبصيرة، أو لكليهما.

وأما التخطف، فلأن من شأن السوى أن يتخطف الانسان وينأى به عن الله. وبذلك يتضح أن كل شيء في هذه النصوص إنما يزدلف الى بؤرة واحدة هي مثنوية الله والسوى، أو مثنوية المجسّد وما يتأبى على التجسيد. ثم إن أفعال السرعة والحركة شديدة الانتشار في نصوص النفري، الأمر الذي من شأنه أن يسبغ الحيوية والتنوع والرشاقة على هذه النصوص. واقرأ هاتين الفقرتين الصغيرتين لكي ترى كيف تتضافر الحركة مع صورة النمو والتبدل، وكذلك مع مبدأ المفارقة ومبدأ التضاد، على صنع أُخيولة فاتنة شديدة الشبه بصور السرياليين، فهما نموذج ممتاز على كيفية توظيف النفري لخياله التصويري:

«وأوقفني في الرحمانية، فقال: لا يستحق الرضا غيري، فلا ترض أنت، فإنك إن رضيت محقتك. فرأيت كل شيء ينبت ويطول، كما ينبت الزرع، ويشرب الماء كما يشربه، وطال حتى جاوز العرش.

«وقال لي: إنه يطول أكثر مما طال، وإنني لا أحصده، وجاءت الريح فعبرته، فلم تتخلله.

وجاءت السحاب فأمطرت على العود، وأنبل الورق، فاخضرّ العود واصفرّ الورق، فرأيت كل متعلق منقطعاً وكل معلق مختلفاً.»(١٥٠)

إنك أمام ملغمة من العناصر المتباينة التي يندغم بعضها في بعض بغية انتاج هذه الرؤيا الفريدة النادرة. وأهم ما يدشنها هو عنصر اللعب الحر مع الكائنات، حتى لكأن الكاتب ههنا يطبق مبدأ ابن عربي الآنف الذكر، والقائل بقدرة الخيال على المحال. ولكن النفري نفسه لا يريد لك أن تتساءل عن تأويل هذا الرمز العميق. فهو يقول بعد هذا النص الأخير مباشرة:

«وقال لي: لا تسألني فيما رأيت، فإنك غير محتاج، ولو أحوجتك ما أريتك.»(١٥١)

إن هذا القول ليس خطاباً من الحق الى العبد وحسب، بل هو نصيحة يسديها الكاتب نفسه لقارئه المولع بالتأويل. فأنت لا حاجة بك الى تفسير ما رأيت في الصورة، ولو كانت بك مثل هذه الحاجة لما أقدم الكاتب على صياغة هذه الصورة. فانظر، وتمتع بالمنظر، وكفى. والعب مع الأشياء بحرية، وهذا حسبك. فالمنظر، وليس تأويله، هو الغاية النهائية لهذه الصورة الخلابة النادرة.

وأياً ما كان الشأن، فإن هذه الرؤيا قد أوردها الكاتب في موقف عنوانه «موقف العظمة». ولعل خلاصة الأمر أن عظمة الله تكمن في صفته الرحمانية التي وسعت كل شيء، أو لعل هذا ما يريد الكاتب أن يقول. فبالرحمانية استحالت الجمادات الى حياة تمارس النمو. ولكن لا بد

لعدم رضا الانسان من أن يكون له علاقة بهذا التمدد العجيب. فالحق الذي يعرف النفس تمام المعرفة لا يفوته أنها لا ترضى عن الأشياء مهما يك نوعها، إذ إن من شأنها أن تستهلك المشهد بعد نظرة واحدة، أو نظرتين. ولهذا، كان لزاماً على الكائنات أن تكون في حال من التبدل الدائم بغية استرضاء النفس التي لا ترضى على الاطلاق. إنه السأم الذي يؤسس حركة الشعور البشري ويشرطها. فبحركة الأشياء وتحولها تتحرك النفس وتتحول، وإذ تتحرك وتتحول فإنها تحصل على قسط من الراحة، إذ لا راحة للنفس إلا في التعب وبالتعب وإثر التعب. فبواسطة هذا التعب تنجو من التخثر في عالم من شأنه أن يتخثر ويتشيأ، لولا الحركة والتعب.

وتلكم هي الرحمانية التي وسعت كل شيء. فالله يرحم الأشياء بتنميتها وتبديل كيفياتها، ويرحم النفس باسباغ النمو على الكائنات. فنحن في عالم برسم الانسان وفقاً لمذهب الصوفيين. إذ ما دمت أنت المصنوع له كل شيء، كما جاء في نهاية المخاطبة الخامسة، فليس في وسعك أن يكون لك أي هدف، لأنك أنت الهدف نفسه. ألا إنك أنت غاية الغايات كلها. ولهذا فقد راحت الكائنات تنمو وترتفع حتى تجاوزت العرش. كل ذلك من أجل استرضائك أنت. ويقيناً، إن هذا النازع الانساني هو واحد من أقوى العوامل التي جعلت من الصوفية قيمة نبيلة تشمل القيم جميعاً.

وإذ جاءت الريح في الفقرة الثانية، فعبرت أدغال الأشياء المندفعة صوب الأعلى في حركة نمو خلاب، فقد عبرتها دون أن تتخللها البتة. وهذه مفارقة لا يملك الذهن أن يعقلها بأي حال من الأحوال. وإذ جاء السحاب ليمطر على أغصان الأشياء التي استحالت الى مملكة نباتية، فقد راحت الكائنات تورق ويخضرّ عودها، ولكن أوراقها لم تخضرّ، بل

جنحت الى الاصفرار وهذه مفارقة أُخرى يعسر على الذهن أن يجد لها أيما رفع منطقي. وههنا يرى الرائي أن كل متعلق مبتوت عما يتعلق به، فكأن ثمة فصالاً حتى في برهة الوصال.

إنك أمام صنف من الرؤى صمم سلفاً بحيث لا يقبل الإحالة الى منطق. ويبدو أن هذه الرؤى ليست سوى وسائط من شأنها أن تتوسط بين الحياة اليومية وبين العالم الميتافيزيقي الذي لا يرى.ولا يلمس البتة. وبفضل هذه البرزخية، أو الوساطة، فإنها تنطوي على بعض المكوّنات التي توحي اليك بأنك قد فهمت الرؤيا واحطت بمحتواها. ولكنها، بسبب هذه البرزخية نفسها، تحتقب من عناصر الغموض، بل من عناصر الإبهام، في بعض الأحيان، ما يجعلك تجزم بأن فهمك للرؤية ليس كاملاً، بل يحتاج الى مزيد من التمحيص والتحليل. ولكن أهم ما في هذه الرؤى هو أنها جهد نبيل يبذله الروح البشري بغية التماس مع جوهر الحياة الذي يتأبى على كل لمس، اللهم الا أن يكون ذلك على ندرة وحسب. وبايجاز، إن هذه الرؤى هي ضرب من التحرش باللامفهوم، أو درب من شأنه أن يقارب المنبهم الأعظم. بل يعتقد النفري بأن الرامز والصريح كليهما يمتدان صوب الله. يقول الرب للعبد في المخاطبة التاسعة والعشرين:

«يا عبد، رمزت الرموز فانتهت اليّ،
وأفصحت الفواصح فانتهت اليّ.»(١٥٢)

وإذا ما ألقيت نظرة أسلوبية على هذه الرؤية نفسها، وجدت أن الألفاظ الدالة على الحركة هي من الكثرة بمكان لافت للانتباه. ولا مبالغة في الاعتقاد بأن هذه الألفاظ، التي تنتمي الى الخيال البصري المتحرك، هي جزء من العنصر الصانع لمزيتها وجودتها. وفي الحق أن الكثير من تشابيه النفري واستعاراته تدخل في هذه الفصيلة التصويرية ذات الطابع الحركي.

ومن ذلك قوله:

«وقال لي: الوقفة ريحي التي من حملته بلغ اليّ، ومن لم تحمله بلغ اليه.»(١٥٣)

فتشبيه الوقفة، وهي سكون ثابت، بالريح التي هي الحركة الصرف، من شأنه أن يخلق ضرباً من التناقض القادر على تنشيط خيال المتلقي، وذلك عبر تزويده بدفع يملك أن يدير فيه صنفاً من أصناف الحركة والشعور بالانديـاح. وبهذه الفاعلية يغدو الكلام رشيقاً وشديد القدرة على التأثير في خيال المتلقي.

ولكن النفري يعمد، أحياناً، الى صياغة تشبيه يمزج الحركة والسكون في بنية واحدة. يقول في المخاطبة الرابعة والثلاثين:

«يا عبد، إذا رأيتني فكن في الغيبة كالجسر، يعبر عليه كل شيء ولا يقف.»(١٥٤)

فههنا يجمع التشبيه ثبات الجسر الى حركة المرور، أي يجمع بين الحركة والسكون معاً، وبذلك يوضح الفكرة التي يريد توصيلها الى المتلقي، ومؤداها عدم الاهتمام بالسوى الذي شبهه بالمارة يمرون على الجسر الثابت الراسخ الذي لا يتحرك من مكانه. ومثل هذا التوليف بين الضدين المتباينين من شأنه أن يسبغ شيئاً من الجمال على هذا التشبيه الرشيق الذي يزدلف حقاً الى بؤرة الشعور النفري، أقصد ثنوية الله والسوى.

وتأتي بعض تشبيهاته ساكنة تمام السكون، ولكنها، مع ذلك جميلة، بل أخاذة في بعض الأحيان. ولنأخذ هذا التشبيه مثلاً:

«يا عبد، ما كنت تعلم علم همك المحزون

علي. هو تحت كاف التشبيه كالشعاع تحت .
السحاب.»١٥٥

يقيناً، إن الكاتب قد رسم لوحة في سطر واحد. هو ذا همك المحزون على الحق يصبح حزمة من النور على أرضية مظلمة، إذ لقد تمكن شعاع الشمس من أن يخترق حجاب الغيم وأن ينزل الى ما دونه ليصل الى الأرض. ولهذا فقد ازداد تألق هذا النوربسبب ما يناقضه من سواد الغمام الذي يطبق عليه من الأعلى. وبذلك، فإن الكاتب يعوض عن السكون بعنصر التضاد الذي يومىء الى الحركة من بعيد. وفضلاً عن هذا فقد شبه الهم الذي هو شعور محض بالنور الذي هو من فصيلة المجسدات أو المحسوسات. ولقد بين الجرجاني في «أسرار البلاغة» أن الخيال الفذ يريك

«المعاني اللطيفة، التي هي من خبايا العقل، كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون...»(١٥٦)

ومن الواضح أن هذا الخيال النفري الذي يلحم القريب بالبعيد ويزاوج بين الأضداد بحيث تتعاون وتتضافر من أجل إنتاج الاسلوب الفاره الرصين، ينطبق عليه وصف الجرجاني للخيال الاقتحامي الذي يأتي من خلد قصي. يقول الجرجاني:

«وإنما الصنعة والحذق، والنظر الذي يلطف ويدق، في أن تجمع أعناق المتنافرات والمتباينات في ربقة، وتعقد بين الأجنبيات معاقد نسب وشبكة.»(١٥٧)

ويقول في موضع آخر:

« وهكـــذا، إذا اســـتقريت التشـــبيهات، وُجـــد التباعد بين الشيئين كلما كـان أشـد، كـانت الـى النفـوس أعجـب، وكـانت النفـوس لهـا أطـرب، وكـان مكانها الـى أن تحـدث الأريحيـة أقـرب، وذلـك أن موضـع الاستحسـان ومكـان الاسـتظراف... أنك تـرى بهـا الشـيئين مثليـن متبـاينين، ومؤتلفيـن مختلفيـن، وتـرى الصـورة الواحـدة فـي السـماء والأرض...»(١٥٨)

مـن الواضــح أن النفـري، في تشـبيهاته ومجازاتـه، وجملـة صـوره الفنيـة، يجمـع المتنـافرات في ربـاط واحـد، ويعقـد بـين العنـاصر الأجنبيـة علاقـة نسـب واشتباك. ومـن أمثلـة ذلـك تشبيهه للهـم المحزون علـى الحـق بالشـعاع تحـت السـحاب، إذ إن كـلاً مـن الشيئين بعيـد عـن الآخر بعـد الأرض عـن السـماء، ولكـن الكـاتب قـد استطاع أن يجد بينهمـا وجـه شـبه، وهـو أن كـلاً منهمـا يتألق علـى أرضيـة ظـلام أسـود. ومـن الواضـح أنـه يـأتي بالأشـياء المتبـاعدة أشـد التبـاعد فيولـف بينهـا بواسـطة واحـدة مـن سماتهـا المشـتركة، بحيـث يبـدو الشـيئان المتباينـان وكأنهمـا، بشـكل أو بـآخر، مؤتلفـين ومختلفـين في آن واحد. فحـين يصـور لـك الوقفـة مـن حيـث هـي ريـح، وذلـك في قولـه «الوقفـة ريحـي»، فـإنك لـن يفوتـك أن تـرى التبـاين الشـديد بـين طـرفي التشـبيه. ولكنــه عندمـا أراد أن يقنعـك بـأن الوقفـة هـي الـدرب الوحيـدة للوصـول الى الحـق، فقد أصاب تمـام الإصابـة حـين شبه الوقفـة بـالريح، بـل لقـد أنصـع لـك الفكـرة وقدمهـا علـى نحـو حركـي رشيق. وعنـد ذاك أخـذ وجـه الشـبه بـين طـرفي العلاقـة يظهـر في الوعـي المتلقـي، بحيـث لا ينكـر الأمـر ولا يسـتهجنه البتـة، على الرغم مـن المسـافة المنداحـة بـين الشـيئين.

والحقيقة أن النص النفري، شأنه في ذلك شأن جميع النصوص الصوفية الفنية، هو نتاج لحدس المسافة، أو للرغبة في محوها واجتيازها، بغية البلوغ الى الحق الذي ما بعده حق. وبذلك يتبدى لك أن الحنين الدافىء، أو الوجد الصادق، هو الأُس الذي تنبثق منه كل كتابة أدبية أصلية. والجدير بالتنويه أن عبد القاهر الجرجاني هو ناقد المسافة والتباين بامتياز، إذ لقد أرسى نظريته النقدية على مبدأ التوحيد بين المتنافرات والمؤاخاة بين الأجنبيات، أي على محو المسافة أو على تقليصها. ولعل من شأن هذا المبدأ أن ينبثق من ينبوع باطني عميق، ذي صبغة صوفية أصلية، وذلك بحكم ما يحتقبه من نزوع نحو القضاء على مافي الأشياء من فوضى وافتراق.

وبفعل هذه النزعة الرامية الى دمج المتباينات أو النائيات بعضها في بعض، فقد جاءت اللغة النفرية مأهولة بشيء من الغموض في كثير من الأحيان، مما جعلها تستغلق وتستعصي على الفهم والتأويل الى حد ما. ومع ذلك، فقد جاء الاسلوب، في أحيان أُخرى، كما لو أنه يتوسط بين التجريد والتجسيد، بحيث يسعك أن تنعته بأنه أسلوب الكثافة الشفافة، وذلك بسبب كونه عميقاً، من جهة، وصافياً، من جهة أُخرى. ويقيناً، إن مثل هذا الاسلوب الموسط على نحو تلقائي هو أقدر الأساليب، لا على تخريج العمق وحسب، بل كذلك على اجتناب التهويم الذي يثرثر دون أن يقول أيما شيء ذي بال. وفضلاً عن هذا، فإنه موائم تماماً للنص الصوفي الذي يحاول أن يضيء الغموض وأن يستحضر الغائبات.

ولقد جاءت الجملة النفرية قصيرة، أو مجزأة الى أجزاء قصيرة، بحيث لا يطغى جزء على بقية الأجزاء. وبذلك اكتسبت الجملة صفات الرشاقة والدماثة والهيف. ومن شأن مثل هذه الصفات أن توائم المحتوى الصوفي تمام المواءمة. أما المفردات فتجيء كما لو أنها قد اختيرت على نحو تلقائي،

بل كأن كل كلمة منها قد نوديت فاستجابت طائعة دون أية ممانعة أو تلكؤ. فمن الواضح أن صلة الرجل بمفردات اللغة هي صلة حميمة الى حد يشعر معه القارىء بأن اللفظة تعشقه ويعشقها. وبفعل هذا العشق المتبادل كانت الكلمة في أسلوبه بريئة متألقة حتى لكأنها تشع. وهذا الألق نفسه قد أسهم في جعل الجملة أنيقة، صافية، أو مقطرة كالنبيذ المعتق الصرف.

وبفضل هذا التطوع الذي مارسته الألفاظ، أو بفضل هذه المطاوعة التي تميزت بها، فقد جاء الايقاع سلساً، مترعاً بالعذوبة، ينساب بهدوء لا يخلو من الجلال، ويجهل كلاً من الصخب والتعثر في آن واحد. وإذ يتميز النغم داخل الجملة بالصعود والهبوط، فإنه ينوّع إيقاع الصوت ويخلصه من الرتوب الممل. ويتحقق الشيء نفسه بتنويع طول الجمل، أو بتنويع الطول في أجزاء الجملة الواحدة. وبهذا الصعود والهبوط، وكذلك بالطول والقصر، يكون النغم قد بني على مبدأ الجمع بين الأضداد.

وقارىء النفري لن يفوته ما فحواه أن معجم الرجل شديد التنوع والوفرة، فهو يوظف آلاف الكلمات، بعضها تجريدي وبعضها تجسيدي، الأمر الذي أنتج ضرباً من التنوع في المعاني وسعة في مساحة المجال. وما هذا بغريب على أسلوب يحاول أن يشف عن فحوى الكينونة، وأن يجعل الذات تكشف مدخراتها المركوزة في أعماقها البعيدة الغور. وبمثل هذه الفاعلية أثبت الاسلوب أنه متحيز لوظيفته الأولى، ألا وهي تقديم الانسان بوصفه ماهية روحية قبل كل شيء. فلا مراء في أن اللغة هي الحقيقة الروحية المطلقة، إذ لا روح بغير لغة، ولا لغة بغير روح.

والكلمة في هذا التراث، إذ تمخر عبر فضاء مفتوح يطل على الأبدية، من شأنها أن تؤكد على أن الصوفية، هي بشكل أو بآخر، استجابة لنداء اللغة، تماماً بقدر ما هي حنين الى الكائن العالي باطلاق، أو قل إن زخم

النزوع الى الساميات لا بد له من أن يخلق لغة ذات ثقل نوعي يكافىء زخم النزوع نفسه. وهذا يعني أن ثمة توازناً بين الحامل والمحمول، مثلما يؤكد على أن لون الاسلوب هو لون الذات نفسه، دون زيادة أو نقصان. فأنت تشعر، إذ تقرأ نصوص النفري، بأن كل كلمة من كلماته المغسولة بأنداء الفجر، لا تقصد الى الديمومي الثابت إلا لأنها قد صدرت عن هذا الكائن الديمومي إياه، حتى لكأنها لا تبتغي شيئاً سوى الإنابة الى الينبوع الذي انبثقت منه. ولا مبالغة في القول بأن من أبرز أهداف هذا الأسلوب العميق الشفاف أن ينكشف الروح البشري أمام نفسه، وأن يتعرف على محتوياته ويستمتع بها. ولكن الحقيقة التي تحكم النفري سلفاً تتلخص في أن محتويات الروح لا تنكشف أمام الروح الا بواسطة العلاقة، أو عبر الصلة التي تربط روح الانسان بينبوعها البدئي الذي هو وحده الروح المحض.

ولقد عرف الكاتب كيف يحقن أسلوبه باليخضور الذي لا تجففه الشموس، مهما يك حرها عارماً. وذلك هو سر الأصالة في كل كتابة أصلية. فقد استطاع أن يبث، وعلى نحو تلقائي، شيئاً من الغبش داخل نسيج اللغة. وبهذا الغبش الذي هو مانع للتسطح والضحالة، اقترب النص النفري أيما اقتراب من بنية الهيكل الوثني القديم، وهو البناء الذي ما صنع إلا ليوحي للمتعبدين بالاستسرار والقداسة في آن واحد، أو بأن السري والقدسي هما شيء واحد بعينه، وذلك من خلال التحكم بكمية النور التي يؤذن لها بالولوج الى داخل المذبح أو حول المحراب. وبالطريقة نفسها ينتشر جوهر الاسطورة أو خلاصتها في منطويات الاسلوب النفري الرامي الى اختزان القداسة والاستسرار في آن معاً.

وبفضل هذا الغبش المستوري الطابع، والذي يندرج في الجملة النفرية، بل في كل لفظة من ألفاظها، يشعر قارىء «المواقف»

و«المخاطبات» بأن الكاتب يقدم نفسه، على نحو صامت أو خفيّ، من حيث هو نائب لقوة الخلق الكونية، بل ربما أوحى اليك بأنه يبذل جهداً خلاقاً بغية استعادة الروح الوثني المهجور. أو حتى بما هو أبعد من ذلك. فأنت تشعر، إذا ما تأملت نصوصه، بأنه يحاول أن يجعل من اللغة، أو من النص المكتوب، نائباً للحق في الأرض، أو تعويضاً عن غياب الله نفسه. يقيناً، إن النفري، الشديد العداء لكل شيء سوى الله، قد وثّن اللغة من حيث لا يدري. لقد عبد اللغة التي اعتقد بأنها لغو وحسب. ولكنه قد وثّنها دون أن يدرك ما الذي راح يفعله. ولا عجب في ذلك، فالمتطرفات لا تملك إلا أن تتلاقى. فالتشديد في رفض السوى قد أفضى الى قبوله. ثم إن اللغة، كالحلم والرؤيا والخيال، من طبيعة برزخية تتوسط بين الله والمادة. فهي تنتمي الى المادة بحكم كونها صوتاً، ولكنها تقترب من الله، الذي هو تجريد، بحكم كونها معنى لا يرضخ للحواس. ولهذا أكد القدماء على أن اللغة توقيف، كما أن الأديان السماوية لا تجيز الصلاة بغير لغة.

وعلى أية حال، فإن اللغة النفرية، عبر تفورها الفياض، ومن خلال صيانتها لشيء من خصائص الاسطورة، إنما تحاول أن تحرر في الانسان طاقة مكبوتة ومنفية الى أقصى المنافي، وما ذاك إلا لأنها لا صلة لها بالمياومة، أو بالممارسة الواقعية. إنها الطاقة التي تزيد عن حاجة التجربة العملية، وهي عينها التي تدفع الانسان للخروج من المادة وثقلها وجفافها وصرامة قوانينها وافتقارها الى جوهر الحرية. والأَوْلى من ذلك أن يقال بأنها الطاقة التي تنتج الجماليات في حياة البشر. ولهذا، يشعر قارىء النفري بأن الرجل هو كاتب القداسة، أو أمين سرها المؤتمن على جميع خزائنها وثرواتها، ولو لم يكن كذلك لما أُوتي هذا الاسلوب الذي لا يؤتاه إلا ذوو القامات الباذخة، والذي يملك أن يجعل من النص المكتوب سياحة في داخل

الذات، وليس في أي موضع آخر.

ما الذي تحاول هذه اللغة أن تفعله، يا تُرى؟ إنها تستحضر حضرة نائية لعلها أن تكون مثاراً لكل لهفة في الروح البشري. فما النفري وأمثاله من كبار خبراء الذات الحدسيين الا الانسان إذ يشرب محتويات روحه دون أن يرتوي. وهذا هو بالضبط ما عبر عنه الكاتب حين راح يتشكى من قصور اللغة، ومن عجزها عن أن تقول. وما لهذا التشكي من سبب سوى أن النفري لسان يبتغي أن يقول ما لاينقال. وبداهة، فإن مثل هذا النازع هو نتيجة حتمية للحنين الى الحرية المفتوحة على الاتجاهات كافة، ولكنه في الوقت نفسه نتيجة حتمية لرغبة الروح في حياة عالية تأهلها قيمة مفارقة للمادة، حياة لا يملك الواقع اليومي أن يصنعها، ولا أن يستجيب لمطالبها البتة.

وفي الحق أن أسلوب المتنبي، الذي عاصر النفري، لا يتفوق على هذا الاسلوب الشديد القدرة على الايحاء، وبالتالي على تحرير الطاقة الذاتية ودفعها صوب الأشياء. بل ربما جاز القول بأن أسلوب المتنبي لا يداني اسلوب «المواقف» و«المخاطبات» إلا في بعض الأحيان وحسب. فبينما يهبط أسلوبه ويصعد، بل يختلف من بيت الى بيت، أو من قصيدة الى أُخرى، فإن اسلوب النفري يحافظ على مستواه الراقي، في الغالب الأعم.

أما اسلوب التوحيدي المشهور بجودته وحسن صياغته، فإنه لا يرقى هو الآخر الى مستوى اسلوب «المواقف» و«المخاطبات». فبينما يتميز هذا الاسلوب الأخير بالينع والاخضلال ودماثة العبارة وانبثاقها على نحو تلقائي حر، فإن اسلوب أبي حيان لم يملك أن يبرأ تمام البرء من نازع التليف أو التخشب، شأنه في ذلك شأن المعري الذي زامنه أو عاصره دون أن يكون من جيله. فمن الواضح أن لغة المعري كثيراً ما تكون عاسية، أو محكومة

بالنزعة اللفظية.

إن أية لغة لا يسعها البتة أن تكون لغة العلو ما لم تكن، بالدرجة الأولى، رشيقة، مدمثة، هيفاء. وفضلاً عن ذا لك، لا بد لها من المتانة والتماسك والتراص، في الوقت نفسه. وبايجاز، ما من أسلوب عظيم الا ذاك الذي يجمع هاتين الصفتين: الصلادة والطراء. فبالسمة الأولى يشبع في النفس نزوعها نحو القوة، وبالثانية يلبي رغبة الانسان في التماسّ الدائم مع الفتاء والبكارة والجدة. وهذا هو بالضبط ما تفعله لغة النفري.

ويبدو أن تماسك الاسلوب وصلادته في تراث النفري هما نتاج تلقائي للشعور بأن العالم صلد ومرصوص وذو أجزاء مترابطة، بل متلاحمة، مثلما هو نتاج لمتانة العلاقة بين طرفي الحوار المتواصلين في العمق، حتى لكأن الكاتب يحاول استلهام الوحي من جديد. فالانسان لا يجيء الا من داخله المحكوم بالميل والشوق والهوى.

«وقال لي: فعل القلب أصل لفعل البدن.»(١٥٩)

هكذا قال النفري في الموقف الخامس والعشرين، فجعل من الداخل جذراً ومن الخارج فرعاً ليس الا.

ولا يكفي القول بأن جودة اسلوب النفري هي نتاج لعمق الاتصال بالعالم وبما وراء العالم، بل إن ثمة عاملين آخرين، على الأقل. أما الأول فيتلخص في أن هذا الكاتب الصوفي يتفحص الأشياء بروح الاسطورة، أو روح التنقيب في المستورات العظمى المبثوثة في الكائنات، إذ لا مبالغة في الذهاب الى أن الكاتب الصوفي إنما يكتب تحت وطأة الافتتان بالغامض والمكتوم. ولعل في الميسور القول بأن تواتر لفظة «النار»في معجم النفري

لهو شأن ذو دلالة وثنية،

«فالنار معبودة مذ كانت النار»(١٦٠)،

كما يقول بشار بن برد. ولا أقصد بالوثنية عبادة الأصنام، وإنما القصد هو أن ترعش أسرار الأشياء في الباطن الصامت المستور. فالتهجس (الواعي أو غير الواعي) لسر الحياة ومخبوءات الطبيعة والنفس معاً، هو بالضبط روح الوثنية العميق، أو روح كهنوتها الخبير بشؤونها على نحو حاسي. وهذا التهجس هو الينبوع اللامرئي الذي تنبجس منه لغة «المواقف» و«المخاطبات» إنها لغة تحاول أن تجعل المحال ممكناً، ولهذا، فإنها تسبغ الرفعة والكرامة على النفس البشرية. وبسبب هذه الوظيفة استتب فيها شيء من الغموض، فأصبحت عصية على القراءة والاستيحاء الى حد بعيد. ولكن هذه الوظيفة نفسها هي التي جعلت الاسلوب انجازاً نادر النظير في تاريخ اللغة العربية منذ الشعر الجاهلي وحتى يوم الناس هذا.

أما العامل الآخر فيتلخص في أن الأساليب العظيمة لا تنتجها إلا حساسية عميقة تجاه الزمن والتصرم والزوال. فمع أن النفري لا ينم البتة عن أي حنين الى الزمن المنصرم، إلا أنه لم يكن في ميسوره أن يعيش بغير الغريزة التي ترغم الانسان على الالتفات الى الخلف. ومن شأن مثل هذه الغريزة أن تنتج في المرء شعوراً مفاده أن الزمان يفقس الخواء، أو يمارس التعديم على كل ما هو حي. ولهذا، فقد توجب على الانسان، الذي هو الكائن الوحيد القادر على استيعاب هذه الحقيقة الماهوية، أن يواظب دوماً على مواجهة العدم بفاعلية الخلق والايجاد. ولئن كان لا بد للمعايير النقدية من أن تترسخ في قاع النفس، أو في نواة الذات، الشيء الذي فعله الجرجاني، والذي ينبغي أن يفعله كل ناقد جيد، فإن من الطبيعي أن يقال

بأن انتاج الأساليب العظمى هو شكل من أشكال المواجهة بين النفس والعدم، أو بين قوة الحياة وقوة الموت. إنها من فصيلة الأهرام التي ما بنيت الا لتصمد في وجه التدمير الذي يمارسه الزمان على الكائنات كلها. وبذلك فإنها تنتمي الى جوهر الديمومة والبقاء، أو الى الأمل في الاستمرار على قيد الوجود. فصاحب الأسلوب العظيم، أكان النفري أم سواه، يحاول أن يرسخ وجوده في الكلمات الباقية من بعده، تماماً كما ترك الفرعون حجارة قبره الهرمي لكي تتحدى مرور الزمان.

١٣ ـ قيمة النفري:

في الصوفية قبل سواها يكف العلو عن أن يكون مجرد عقيدة، أو نظام تشريع، أو موضوعاً برسم التفكير، ويتحول الى تجربة شخصية أصلية تنزع صوب الغبطة الصافية التي من شأنها أن تنعش الروح بما تنطوي عليه من وصال مع السر الحميم. فلئن لم يكن التصوف تماساً فورياً مع الكائن المتفوق على الكون، فإنه تماس بين وعينا وبين ماهيتنا العميقة المترعة بالحنين الى ما يملأ ويدحر وحش الخواء والتشيؤ المريـر. وما تلك الماهية سوى الذات التي طابقت الصوفية بينها وبين الحق نفسه، لأنها مصنوعة على صورة الله وحده. ففي الصوفية الصافية لا يستلهم الانسان إلا محتويات روحه، أو الا أعمق الراقات في بنية كيانه الداخلي. وليست الرؤية النفرية سوى هذا الاستلهام حصراً. فبكل توكيد، ثمة في صميم الروح مسغبة لا إشباع لها قط. ولا يكتب النفري، أو أي كاتب حدسي آخر، إلا انبثاقاً من هذه المسغبة، والا ابتغاء الاسهام في تلبيتها على نحو انساني صادق.

وتحت تأثير هذا الالتزام بالعلو، فإن الكاتب الحدسي، أكان النفري أم سواه، يسلخ اللغة من حيز المألوف ويضفي عليها مسحة ميتافيزيقية أو اسطورية. وبذلك تتبدى اللغة في النصوص الحدسية كما لو أنها آتية من عالم آخر مختلف عن هذا العالم المادي الذي لا يصلح لكي يكون نسخة عن العلو، في نظر النفري. فمن الواضح أن صور التجاوز والسمو في

النصوص الحدسية إنما تعيش في فسحة مفارقة للحياة المادية المحسوسة. ولئن كان ثمة من شيء يصلح أن يكون نسخة عن المثال، في المنظور الصوفي بعامة، أو في المنظور النفري بخاصة، فإنه النص الحدسي وحده دون سواه، وما ذاك إلا لأنه صورة الروح المرسومة على مثال صورة الله. وفضلاً عن ذلك، فإن النص الحدسي يدشن برهة الوساطة بين الصبوة والمثال، أو قل بين الذات البشرية والذات الالهية. وفي ظلال هذه الحال، حيث الاسلوب ذو نكهة ميتافيزيقية والصور مفارقة للواقع والمحسوس، يتمكن الروح الصوفي من انجاز برهة السمو على نحو نادر وأصيل. وبذلك يتم تحضير الانسان لمقاربة الله ومجاورته والاستمتاع بآلائه الداخلية الحميمة.

فإذا ما تأملت النص النفري بأناة لن يفوتك أن تلاحظ ما فحواه أن الهو يتكلم في داخل الأنا، وذلك بحكم كون الذات صورة عن الله نفسه. إنه الهو الغامض الغائب الراخم دوماً في الأعماق النائية، أو في الفؤاد البشري، الذي هو المخلوق الوحيد الصالح لاستضافة الله في هذه الدنيا، وفقاً للعقيدة الاسلامية. فالخطاب الذي يسمعه النفري لا يأتي — لدى التحقيق — من العالم الآخر، وإنما ينبجس من دخيلته المضمرة النائية، حيث لا شيء سوى الصفاء والنزاهة والوجد الصادق، إذ ليست الذات إلا الوجه النظيف للنفس البشرية، أو قل جانبها البارىء من كل عكر واضطراب.

وإذ يتكلم الهو في داخل الأنا، فإن هذا الفعل سوف ينطوي على نتيجة تخص هذه النصوص وحدها قبل سواها. وتتلخص هذه النتيجة في أن النصوص النفرية قد جاءت أشبه بالوحي منها بأي شيء آخر فتحت وطأة الغرام بالعلو صارت اللغة أُنثى شديدة القدرة على الانجاب، ولا سيما الانجاب بكل ما يتحدر من سلالة الاستثناء، أو من

مملكة الديمومة الخالدة. وبداهة، فإن لغة تبحث عن النزيه، أو تصدر عنه، لهي بالضرورة والحتم لغة نزيهة، شديدة النقاء، وشديدة التجانس مع حدس العلو. وبايجاز، ما كان للغة النفري أن تكون نزيهة على هذا النحو الرائع، إلا لأن صورة الله في وجدانه الشخصي هي وحدها النزاهة بأم عينها.

ومن البدهي أن لا يكون للشكل من فاعلية في هذه النصوص المهمومة بهم العلو، قبل تدمير نظام العقل، وتحطيم قواعده التي لا تمارس على الروح سوى التقييد. ويبدو أن الروعة شأن يتعذر انجازه إلا في عزلة عن المنطق، إذ بهذا التدمير يصبح النص قادراً على انتاج الجليل والجميل والسامي، وكل ما ينتمي الى شيعة الخلب. وإذ يجاهد الخيال الصوفي ويكافح ويتقدم باتجاه الله، فإن جهده هذا إنما ينطوي على مضمر فحواه أن الفائق لنظام الذهن هو جزء من الماهية، إن لم يكن وجهها الأسمى، وذلك لما أنه قوتنا الوحيدة القادرة على انجاز أي تماس مع الحق الذي ما بعده حق. فما من ريب في أن الكتابة تحت وطأة الوجد هي ضرب من الاستجابة لغريزة القداسة، أو غريزة الهدف النبيل. وبغير هذه الغريزة سوف لن يكون الانسان سوى شيء بين الأشياء.

وبفضل هذه الغريزة، أو هذا النازع الفائق للذهن، الذي هو وحدة الوجد والخيال، أو وحدة الحنين والقوة التي تصوغه في شكل تعبيري، يتمكن النفري من ردم الهوة التي تفصل الانسان عن العلو، وذلك بإقامة حوار بين هذين الطرفين اللذين يلتزم كل منهما بالآخر أشد الالتزام. فلئن كان ثمة من شارط نفسي خفي يشرط النصوص الصوفية، والممارسة الصوفية أيضاً، فإن هذا الشارط لا يسعه أن يكون سوى القلق حصراً، أو اضطراب النفس بسبب غياب الله عن مجال البصر، إذ لا هم للانسان

الصوفي سوى هم التماس الفوري مع الله الذي تفصلنا عنه مسافة سرمدية.

لقد اكتسب النفري قيمته من شدة التزامه بالمبدأ الصوفي نفسه، أقصد من شدة ميله الى الروحانية الخالصة. وهذه هي الصوفية الصافية في زبدتها ومنتهى أصالتها. ويبدو لي أن روحانيته المتطرفة هي التي أملت عليه أن يعيش مغموراً وبعيداً عن الأضواء. ولئن قارنته بالمشاهير من رجال الصوفية البغدادية، كالجنيد والحلاج، وجدتهم لا يخلون من نوازع دنيوية، فضلاً عن أنهم متهمون بالمادية، بينما يترفع النفري عن هذا العالم ترفعاً لا يبذه ترفع البوذا نفسه.

ولدى مقارنته بمتصوف كبير كالغزالي، فإن الفرق سوف يتبدى ماثلاً للعيان. فالغزالي ريبي كبير، أما النفري فلا يقيم للريب أيما وزن. وقبل ذلك، فإن صاحب «المواقف» و«المخاطبات» لا يأبه كثيراً للعقل، وهو القوة التي تعزز الريب وتختص به. وبينما يجهد الغزالي نفسه كي يصل الى مرتبة المعرفة، فإن النفري يرى المعرفة مرتبة لمتوسطي القامة من البشر، إذ الذروة عنده هي الرؤية، أو الاتصال المباشر بما وراء المادة. وأغلب الظن أن الغزالي لم يقرأ النفري، إذ لا يبدو عليه أي أثر من آثاره. وربما كان كتاب «المواقف» و«المخاطبات» مجهولين في عصر الغزالي، وربما تم اكتشافهما في وقت لاحق.

ويختلف النفري عن ابن عربي أشد الاختلاف. فالأول ينزه الله عن المادة تنزيهاً لا هوادة فيه، أما الثاني فهو صريح في ماديته لا يخفيها. فقد ذهب في الفص التاسع عشر من «فصوص الحكم» الى أن «الحق هوية العالم»، بل إنه يتطرف الى حد القول بأن الله قد «ظهر وجوده تعالى بظهور العالم»(١٦١)

ولا يتوقف الفرق بين الرجلين عند العقيدة وحدها، بل يتعداه الى فروق أخرى، أهمها:

١ ـ إن النفري أدبي المنزع أو شاعري الطابع، أما ابن عربي فكثيراً ما يكون شبيهاً بالفلاسفة أو برجال الفكر، ولا سيما في «فصوص الحكم».

٢ ـ إن النفري مأهول بروح الأسطورة الفنّي ولكنه ليس تخريفياً قط. أما ابن عربي فكثيراً ما يعمد الى الترهات الممجوجة، ولا سيما حين يحدثك عن التقائه بالخضر، أو ما الى ذلك من أوهام زائفة. يقيناً، إن ابن عربي من نتاج ثقافة اكتهلت وجنحت صوب الشيخوخة. ولذا، فإنه مزيج غريب من قوة الذهن وقوة التخريف.

٣ ـ لا يرقى اسلوب ابن عربي الى مستوى اسلوب النفري، أو هو قلما يفعل ذلك. فبينما تتمتع اللغة في «المواقف» و«المخاطبات» بالطراء واليخضور الحي، الأمر الذي من شأنه أن ينسبها الى سلالة الربيع، فإن لغة ابن عربي كثيراً ما تكون خريفية على نحو واضح، بل هي لا تخلو من التخشب أو التيبس في بعض الأحيان.

وأياً ما كان الأمر، فإن ابن عربي قد قرأ النفري وأعجب به، وذكره في «الفتوحات المكية» بل حاول أن يقلده ذات مرة على الأقل. فإذا ما قرأت «كتاب الشاهد»، وهو كتيّب صغير لا يزيد عن عشرين صفحة، وقد نشر مع سواه من الكتيبات التي ألفها ابن عربي في كتاب واحد عنوانه «رسائل ابن عربي»، إذا ما قرأته وجدت آثار النفري ناصعة جهراً أمام البصر والبصيرة معاً. وخذ هذه الجملة مثلاً:

«وقال: مشاهدة الحق موقوفة على الهيبة»

والهيبة تسكن ولا تحـرك.»(١٦٢)

وهذه أيضاً:

«كل محـب مشتاق ولـو كـان موصولاً.»(١٦٣)

وكذلك هـذه:

« وقـال: معلـوم العلـم الوجـود، ومرئـي الرؤيـة الـذات.»(١٦٤)

وفي هـذه الجملـة الأخـيرة يميز ابـن عربـي بـين موضـوع العلـم وموضـوع الرؤية، وهذه مسألة عـرض لهـا النفـري كثـيراً في بعـض نصوصـه.

ثم هل من صلـة بـين النفـري وبـين أفلاطـون؟

مـن المعـروف أن الفيلسـوف اليونـاني يذهـب الى أن العـالم المـادي ليـس سـوى نسـخة عـن المثـال، أمـا النفـري فيؤمـن بـأن عـالم السـوى، أو العـالم المحسـوس، لا يعـدو كونـه حجابـاً يفصـل بـين الله وبـين الـروح. ففـي المنظـور الأفلاطونـي ظـل الكـون يتمتـع بشـيء مـن المعقوليـة، وذلـك بحكـم أن الأشـياء تسـتطيع أن تقلـد المثـال علـى نحـوٍ مـن الأنحـاء. أمـا النفـري فقـد أصـرّ علـى رفض كل صلـح مـع المـادة، مهمـا يـك نوعـه، بـل كـاد أن يصـرح بـأن الأشياء العيانيـة ليسـت الا مسـاكن للشـياطين. وهـذا يعـني أنـه أكـثر تطرفـاً في الروحانيـة مـن أفلاطـون، أو مـن أي فيلـ ـرف روحـاني آخـر. ومـن شـأن مثـل هـذا الموقـف أن يجعلـه أقـرب الى البـوذا والمسيح منـه الى الفلاسـفة والمفكريـن. فمملكـة النفـري ليسـت مـن هـذا العـالم، تمامـاً كمـا هـو الشـأن في البوذيـة والمسيحية. وفضـلاً عـن ذلـك، فـإن أفلاطـون شـديد الاعتنـاء بشـؤون الدنيـا أو بشـؤون المجتمـع، أمـا النفـري فـلا تعنيـه الحيـاة الاجتماعيـة مـن قريـب أو مـن بعيد. إنـه يمثـل الفرديـة في منتهـى اسـتقلالها وحريتهـا وجنوحهـا نحـو الذاتيـة. ثـم

إنه راءٍ، والرائي بعيد كل البعد عن الفلسفة، وقريب كل القرب من الشعر والفن بوجه عام.

أما أفلوطين فقد رأى فيه بعض المختصين بالصوفية العربية ينبوعاً من ينابيعها الكبيرة وأصلاً من أصولها الكثيرة. ومع ذلك، فإنه ما من أثر لهذا الفيلسوف الصوفي على النفري، إذ ما من شيء مشترك بين الرجلين، اللهم إلا فكرة الاتصال بما وراء الوجود، وهي فكرة عامة تلتقي عندها جميع الصوفيات دون استثناء. فالمقولات الكبرى لمذهب أفلوطين، ولا سيما مقولة «الفيض» ومقولة «الواحد» الذي تصدر عنه الكثرة، لا وجود لها قط في تراث النفري. أما النتائج التي أسفر عنها مذهبه، كوحدة الوجود وتجلي الواحد في عدد لا يحصى من الصور والأشكال، فلم يرد لها أي ذكر في «المواقف» ولا في «المخاطبات». وبينما يعتقد أفلوطين بأن

«كل شوق فهو شوق الى المعرفة»(١٦٥)،

فإن النفري يضع المعرفة في مرتبة تتوسط بين العلم والرؤية. وهذه الأخيرة هي التي يخصها بالقيمة والأهمية، لأنها ــ في اعتقاده ــ الاتصال الوحيد والحقيقي بالاله الذي هو غاية الروح ومصدرها في الوقت نفسه. وبينما يتبدى مذهب أفلوطين من حيث هو

«محاولة منطقيةجزئية لتفسير صدور الكثير عن الواحد، أي لوضع الوجود في صيغة علمية بحتة»(١٦٦)،

فإن النفري لا مذهب له أصلاً، وذلك بالمعنى الدقيق لكلمة«المذهب». فما لم نفهم النفري من حيث هو راءٍ، فإننا لن نكون قد فهمناه على الاطلاق. وههنا بالضبط تكمن أصالته وقيمته.

ولما كان الرجل رائياً، فإنه أقرب الى الحداثة منه الى الفلسفة، وأكاد أقول منه الى الصوفية نفسها. وقد لا نجافي الصواب إذا ما أعلنت، بعد قراءة النفري، بأن الحداثة ليست حديثة، بل قديمة قدم الانسان نفسه. فهو لا يتجه الى الخلف صوب اليونان أو سواها، بل يمتد الى الأمام باتجاه العصر الراهن. إنه شديد الشبه بالرومانسيين والرمزيين والسرياليين. وبسبب هذا النازع الحداثوي قبل سواه تترسخ قيمة النفري وأهميته، إذ إن من شأنه أن يجعل منه، لا كاتباً صوفياً وحسب، بل كاتباً أدبياً أيضاً. فهو يصلح للتذوق الفني أكثر مما يصلح لتعلم الصوفية. ولهذا لم يكن من قبيل الصدفة أن لا يكتشف النفري في العالم العربي الحديث إلا بعد رسوخ الحداثة الشعرية واستتبابها.

ولدى مقارنة النفري بالرومانسية التي تعبد الطبيعة، سوف يتضح أنه يلتقي معها في واحدة من سماتها الجوهرية، أعني في القيمة الجلى التي تضفيها على الخيال، أي في عمقها الحداثي حصراً. فمن المعلوم أن الرومانسيين يبحثون عن النائي والغريب والخفي والمدهش، وما لا يقع تحت طائلة الحواس، وهذا شأن يشتركون فيه مع الصوفيين، ولكنهم لا يبحثون عن هذه الأمور إلا في المادة، أو في الطبيعة، التي من شأن جمالها أن يبعث النشوة في أرواحهم، بل يوحي لهم بالتآخي مع جوهر الكون. أما النفري فلا يبحث إلا عن الله وحده، كما أنه لا يراه البتة إلا إذا حذف المادة، أو الطبيعة، ومضى الى ما وراءها. وهذا فرق حاسم بين الطرفين.

ومع أن مساحة الاختلاف بين النفري وبين الرومانسيين أوسع من مساحة الوفاق، فإن الرجل يلتقي معهم في بعض السمات الصانعة للمزية، وأهمها أن الطرفين ينيطان بالدخيلة، أو بالفؤاد البشري، مهمة البحث عن المطلوب. فالرومانسيون الذين يرون في الطبيعة فتوناً خلاباً،

«إنما يستجيبون لنداء جواني بغية اكتشاف عالم الروح أكمل ما يكون الاكتشاف.»(١٦٧) ولكن التشديد على أهمية الخيال هو الجامع الأكبر بين الطرفين. فلما كان النفري رائياً، أو صانعاً للرموز، كان الخيال برهة كبرى في ماهيته وجملة كيانه. أما الرومانسيون فلم يروا سوى الخيال منهاجاً الى الحقيقة الأعمق، إذ هم، كالصوفيين، لا يقيمون للذهن وزناً كبيراً، بل يمجدون الخيال بوصفه العنصر السماوي الراخم في دخيلة الانسان. فلقد نظر وليم بليك، رائد الرومانسية الاوروبية كلها، الى الخيال من حيث هو

> **«شيء قدسي ينتشرب كل شيء، ويفتح الدرب الى نظام روحاني لا يرضخ للعيان.»(١٦٨)**

وفي منتهى الحق أن هذا المبدأ هو القاعدة التي طبقها النفري على كتاباته، واعياً أو غير واع. ولا يخفى على من عرف تراث بليك أن ذلك الشاعر الانجليزي هو أقرب شعراء انجلترا الى الصوفية الشرقية.

لعل مما هو واضح أن النفري لم تأته الشهرة في النصف الثاني من القرن العشرين بسبب أفكاره، بل بفضل خياله، أو صوره العذراء الموحية التي لا ينتجها شيء سوى الطاقة الرؤيوية الاستبصارية، وهي طاقة اختراقية تنداح وتبذل جهداً طيباً بغية فتح الدرب التي تفضي الى عالم لا ينال الا بقوة الرؤية وحدها. ولهذا، كان النفري بعيد الغور، عميقاً، وكانت روحانيته أصلية وصادقة، وشديدة الصفاء. وبفضل هذه المزية القادرة على الانديـاح والتشرب. والدانعة لقيمته وأهميته في تاريخ الكتابة العربية، تمكن الرجل من ارتياد المساحات العذراء والبكارات اللاأرضية، وصعد الى الذرى الشامخة، حتى لكأنه يحاول أن ينادم الآلهة الوثنية، أو أن يختلس قدحاً من شرابها المقدس. ولهذا السبب

صار تراثــه ملهمــاً للشـعراء في هــذه الأيـام. ويقينـاً، إنـه سـيبقى ملهمـاً مـا بقـي الشعر ضربــاً مـن التشـكيل والتخييـل.

١٤ ـ ختام:

كل قراءة حية إنما تستهدف أن تشارك النص حياته الخاصة، أو أن تقيم معه صلة في اللباب. فلا ريب في أن المرء لا يقرأ إلا لكي يستمد من آخرية الآخر بعض فحواها، أو شيئاً من مخزونها المدخر، وذلك بغية انجاز النمو الداخلي الذي يتعذر إنجازه إلا بانفتاح الذات على الذوات الأُخرى. وبذلك يسعك التوكيد دونما تزوير، على أن الانسان هو صانع الانسان. فالطبيعة لا تعرف الا الوحش، أما الكائن الروحي فهو إنجاز حضاري صرف، يتعذر وجوده خارج التاريخ.

وعلى أية حال، فان هذه المشاركة إنما تتحدد في ارتياد المكتوب واكتشافه، أو فتحه من الداخل عبر تفكيكه وتبيان منطوياته، أو استنفار مضمراته. وهذا يعني أن الدراسة الحقيقية هي ضرب من ضروب الرؤيا، أو التنقيب الاستبصاري عن المعنى المنبث في النص من ألفه الى يائه. ومن شأن مثل هذا التوجه أن يجعل من القراءة النفاذة وصالاً في العمق، أو حتى على مستوى النواة. فإما أن يصير الدارس رائياً وإما أن تقصّر الدراسة عن الشأو المطلوب، إذ لئن لم تكن القراءة استبصاراً، فإنها لن تزيد عن كونها جهداً من الدرجة الثانية. ولكنها في الحالة المثلى، أقصد الحالة التي يشرطها الحب ويدشنها الاستهواء، تصبح ــ على مستوى الجوهر ــ ضرباً من إقامة حوار خلاق بين الطرفين، أو بين القارئ والمقروء. وعبر هذا الوصال الحميم، أو هذا الحوار ذي الكفاءة التحويلية، يعمد كل من المتحاورين الى

إعادة خلق الآخر، أو الى تلوينه بلون جديد. فربما صح القول بأن المكتوب لا يؤثر في القارىء الا بقدر ما يؤثر القارىء في المكتوب. ولهذا، لا يخرج المرء عن جادة الصواب إذا ما ادعى بأن القراءة الموضوعية للأدب هي أمر نسبي، إن لم تكن أمراً متعذر الحدوث.

وفي ظلال هذه النسبية سوف لن تكون هنالك قراءة واحدة للموضوع الواحد، بل قراءات تتعدد بتعدد القراء والدارسين، ويختلف بعضها عن بعض باختلاف الزمان والمكان، أوجملة الظروف التي تشترط كل قراءة وكل اتصال بالنصوص الأدبية، مهما يك نوعه. فأنت حين تقرأ توظف مضمراتك وما انطوى فيك من قوى حصلت عليها في زمن سابق على زمن القراءة. إن تجربتك، أو خلفيتك، أو درجة نضجك هي التي تقرأ. ولا يتوقف النضج على جهود الفرد وحده، بل يتعداه الى جهود الجماعة كلها. ففي الحق أن أية قراءة للنفري، أو للمتنبي، أو لسواهما، سوف تكون امتحاناً للثقافة العربية الراهنة، وعلى ضوئه سوف يتحدد مستواها ويتوضح مدى نضجها أو مدى فجاجتها. فقيمة كل دراسة ليست قيمة كاتبها وحده، بل هي قيمة الحركة الثقافية التي أفرزتها أيضاً.

ومهما يكن الأمر، فانني لا أزعم بأن هذه القراءة التي أتيت بها قد استنفذت النفري، بل أؤكد بأن تراث الرجل ما زال بكراً، وما انفك في أمس الحاجة الى القراءة التي تملك أن توضحه وتنيره من جديد. ولست أرغب في غير الحقيقة إذا ما صرحت بأن هذه الدراسة لا تعدو كونها تذكيراً بالنفري وبتراثه الفذ، الذي إذا ما استلهم بأصالة، أسهم في تجديد حركة الشعر العربي الجانحة الى الركود النوعي في هذه الأيام. إنها حركة تفتقر الى تعدد الأنماط المتباينة والألوان المتفارقة، أو قل إنها تكاد تختنق في النمط الأحادي الرتيب، حتىلكأن الأُحادية ـ وهي داء قاتل ـ

سمـة لـلروح العربـي في طـوره الحديـث. ويبـدو لي أن الأُحاديـة السياسـية عندنـا ليسـت سوى افـراز واحـد مـن افـرازات هـذا الجوهـر الثـابت علـى الـدوام.

لقـد صـار النفـري في متنـاول اليـد منـذ أن نشـره آربـري في أواسـط العقـد الرابـع مـن هـذ القـرن، ومـع ذلـك فـإن حركـة الدراسـات العربيـة لم تخصـه بـأي كتـاب، مهمـا يـك نوعـه. ولا أظـن أن تلـك الحركـة قـد خصصـت لـه مقالـة شمولـية واسعة مـن شأنها أن توضحـه للقـارىء العـام، وأن تكشـف عـن مزايـا اسلوبه الـذي هـو لبـاب أمـره. وكـل الـذي حـدث أن ثمـة بعـض المقـالات الصغـيرة قـد كتبـت عـن النفـري في هـذه الصحيفـة أو تلـك. كمـا أن بعـض الدراسـات الكـبرى قـد نوهـت بـه قليـلاً في هـذا الموضـع أو ذاك. أمـا المقدمـة الـتي كتبهـا آربـري باللغـة الانجليزيـة لكتـاب «المواقـف» وكتـاب «المخاطبـات» فهـي حفنـة مـن المعلومـات المتعلقـة بالكـاتب وبمدينتـه، يتلوهـا تلخيـص لمحتويـات هذيـن الكتـابين، أو لموضوعاتهماومقولاتهمـا الكـبرى، علـى وجـه التحديـد. وبداهـة، لم يكـن الأمريتطلـب أكـثرمن ذلـك يومـذاك.

إذن، لقـد أُهمـل النفـري كثـيراً خـلال الأعـوام السـتين الأخـيرة. ويتضـح هـذا الاهمـال كثـيراً حـين تقـارن الجهـد الـذي انفـق عليـه بـالجهد الـذي أنفـق علـى معـاصره المتنبي الـذي خصتـه حركـة الدراسـات العربيـة بعشـرات الكتـب حتـى الآن. ولا ريـب في أن قـراءة المتنـبي أسـهل مـن قـراءة النفـري، ولعلهـا أن تكـون أمتـع أيضـاً. ولكـن هـذا الأمـر لا يسـعه أن يكـون السـبب في إقبالنـا الشـديد علـى المتنبي وإغفالنـا النسـبي لصـاحب «المواقـف» و«المخاطبـات»، أو قل إنه لايملـك أن يكـون السـبب الوحيـد، علـى الأقـل.

وعلـى أيـة حـال، فـإن طبيعـة الحيـاة المعاصرةوالذهنيـة الراهنـة هـي

العامل المسؤول عن هذا الأمر. فالهم النفري، الذي يتلخص في الاتصال بما وراء المادة، ليس هماً من هموم عصرنا الراهن الشديد الاعتناء بالمادة نفسها، وليس بما وراءها. وههنا يتبدى لك بكل وضوح أن كل قراءة إنما هي مشروطة بمكانها وزمانها، أو قل بهموم عصرها وشخصية ثقافتها المحيطة بها من جميع الجهات. وربما صح القول بأن نظرتنا الى المشاريع التاريخية المادية قد أخذت بالتبدل في العشر الأخير من القرن العشرين.ولا بد لهذا التبدل من أن يغير موقف الناس من التراث الصوفي الذي قد يستعيد شيئاً من جاذبيته التي كان يتمتع بها قبل مئات السنين.

ومما هو جدير بالمناقشة أن بعض الدراسات التي عرضت للنفري قد ذهبت الى أن الرجل كان شيعي المذهب. وهذا رأي يحتاج الى مراجعة وتمحيص، إذ إن هذه الدراسات قد أُغريت بمثل هذا الظن بفعل ما رأته في كتابيه من نصوص منحولة، لا تصح نسبتها اليه، على الرغم من أن أسلوبها يموه صيغته، ويحاول أن يوهم المرء بأنه من نتاج النفري نفسه. فالرجل الذي يرفض الدنيا والمادة (وهذا هو مفتاح النفري)، ويتوارى عن زمنه بظل جناحه، كما يقول أحد الشعراء، ويسوح في البراري والقفار، طلباً لمثل أعلى لا وجود له في الظاهرات، لا يسعه البتة أن يكون عضواً فاعلاً في حزب ثوري يستهدف استقلاب الدولة، بل استقلاب بنية التاريخ البشري كله. فلا مراء في أن تلك النصوص ذات الطابع الحزبي، أو السياسي، قد دست في تراث النفري بعد وفاته بقليل أو بكثير. ومن حسن الحظ أنها طفيفة الكمية، وقد استطاعت هذه الدراسة أن تعينها بكل دقة، دون أن تنسى شيئاً، ما لم يكن شديد القدرة على تمويه نفسه.

ولئن حذفت هذه النصوص الثلاثة الآنفة الذكر، فإنه سوف لن يبقى

هنالك ما يدل على مذهب الرجل أو يحدده تحديداً يقينياً حازماً، مع أن الاستشهادات القليلة التي يقبسها من القرآن الكريم تشجعك على الظن بأن النفري ينتمي الى الاسلام، وليس الى سواه من الأديان. بيد أن مثل هذا الظن قد لا يكون مصيباً، إذ قد تكون الآيات القرآنية التي أوردها الرجل في نصوصه مما يتناسب مع مذهبه الديني الذي يجوز أن لا يكون مذهباً اسلامياً. فلا ريب في أن ثمة الكثير من الآيات القرآنية التي لا يرى أهل الأديان الأُخرى أنها غريبة عنهم، إذ مما لا خلاف فيه أن جميع الأديان تتلاقى وتتشارك في الكثير من الجزئيات أو التفاصيل.

بعد أن تقرأ «المواقف» و«المخاطبات» فانك تملك أن تطرح هذا السؤال: لماذا لم يعمد الكاتب الى الاستشهاد بأي حديث من أحاديث الرسول(ص)، كما يفعل سواه من أهل التصوف؟ ثم لماذا لم يعمد الى ذكر الرسول نفسه، أو الى ذكر أي من الأنبياء والرسل المذكورين في القرآن الكريم؟ ولا يتيسر لك أن تجد جواباً مقنعاً لهذين السؤالين. والجدير بالتنويه في هذا السياق أن الديانة المانوية لا تعترف بأي نبي من أنبياء التوراة، وذلك عن سابق عمد وتصميم. وفضلاً عن ذلك فإنها لا تعترف بأي نبي بعد ماني، الذي عاش في القرن الثالث الميلادي، والذي أعلن أنه ما من نبي بعده. فإذا ما استثنيت السيد المسيح وحده، فإن المانوية لا تعترف بأي نبي من الأنبياء المذكورين في القرآن الكريم.

إن إغفال النفري لجميع الأنبياء لهو أمر من شأنه أن يبعث فيك الريبة حول ديانة الرجل. ولعلك تزداد ارتياباً إذا ما لاحظت وفرة العناصر البوذية والزردشتية والمانوية والمسيحية في نصوصه. فمن اللافت للانتباه أن النار والإحراق، وكذلك النور والظلام، هي من الألفاظ الكثيرة التواتر في هذه النصوص، وتلك ظاهرة تملك أن تحيلك على الزردشتية والمانوية

والأديان الفارسية. يقول النفري في الموقف الثامن، وهو «موقف الوقفة»:

«وقال لي: الوقفة نار السوى.»(١٦٩)

ويقول في الموقف إياه:

«وقال لي: الوقفة نوري الذي لا يجاوره ظلم.»(١٧٠)

وقد جاء في أحد المصادر أن ديانة ميترا، وهي من أهم أديان الفرس،

«تجعل من الكائن الأسمى ينبوع نور يرسل أشعته فتحرق المادة وتنير ظلامها.»(١٧١)

وعلى هذه الأرضية يتضح، كثيرا أو قليلاً، أن النفري شديد الصلة بالأديان الفارسية القديمة. أما رفضه المطلق للمادة فيربطه بالبوذية على نحو مباشر وصريح. ولا مراء في أن العناصر الاسلامية شديدة النصوع والحضور في بعض نصوصه. وأبرز هذه العناصر صورة الاله الموغلة في التجريد والتنزيه.

وقد لا أخرج عن سمت الصواب إذا ما زعمت بأن النفري يحمل عقيدة تركيبية، صاغها بنفسه، أو ورثها عن أحد أسلافه، أو أحد شيوخه. فمن الواضح أنه قد استلهم جميع الأديان الكبرى المنتشرة في آسيا الغربية يومذاك، مما أفضى به الى الخروج من كل دين، والى اعتماد ديانة خاصة تتجاوز جميع الأديان. وهذا منزع سوف يتبناه ابن عربي، وسوف يصرّح به، على نحو جهري، في واحدة من أشهر قصائده المنشورة في ترجمان الأشواق، أقصد تلك التي يقول فيها:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان، ودير لرهبان

وبيت لأوثان، وكعبة طائف

وألواح توراة، ومصحف

وهذا شعر صريح في تنصله من الالتزام بكل «عقد مخصوص»، على حد عبارة الشيخ الأكبر نفسه، مثلما أنه لا يخفي نزوعه نحو التركيب، أو نحو توليف عقيدة جديدة من عقائد موروثة. ولئن لم يكن النفري هو الآخر على هذه الحال، فإن نصوصه تنم عن هذه النزعة بكل وضوح.

بقيت مسألة واحدة جديرة بالتنويه، وهي تلك «المواقف» التي نشرت في كتاب عنوانه «نصوص صوفية غير منشورة»، ونسبت الى محمد بن عبد الجبار النفري. جزماً، إن هذه المواقف الزائفة ليست لصاحب «المواقف» و «المخاطبات»، إذ إن غثاثتها وضحالتها لا تخفى على كل من له أدنى خبرة بتراث الرجل. أما أسلوبها فباهت، بل قاحل، ولا صلة له البتة بأسلوب «المواقف» الأصلي الذي أراه أعظم من كتاب «المخاطبات» بكثير، لأنه أعمق وأوغل في التخيل، وأرشق من حيث الاسلوب، فضلاً عن أن مذهب الكاتب أكثر نصوعاً في الكتاب الأول مما هو عليه في الثاني.

وأغلب الظن أن «المواقف» الزائفة الآنفة الذكر هي من تأليف كاتب ينتمي الى مدرسة النفري. ويبدو لي أنه مريد ضعيف ظهر في طور متأخر من أطوار الثقافة العربية، وربما في القرن الثاني عشر أو الذي

تلاه. ولهذا السبب فقد بان الشحوب على نصوصه التي كتبت قطعاً في زمن الانحطاط، أو في زمن الانتقال من الأوج الى الاتضاع. فالخيال في هذه «المواقف» الزائفة مقصوص الجناح تماماً، الا في القليل النادر. وهو فقير كل الفقر الى تلك السمة الاختراقية التي يتمتع بها الخيال في تراث النفري. فبينما جاءت لغة «المواقف» الأصلية وثابة رشيقة وشديدة الحيوية والاخضلال والطراء، فإن لغة «المواقف» الزائفة تلوح الصفرة على وجهها، مما يؤكد أنها ما انتجت الا في الطور الخريفي من أطوار الثقافة العربية، وهو الطور الذي تميل فيه الأساليب الى التخشب، أو الى الترهل، وذلك بسبب من تراخي قوة الخيال، أو جنوحها الى النضوب، ولا أقصد الا الخيال الحدسي الذي من شأنه أن يحيل الوقائع الى شفافية تبوح بالمضمرات، وتمنح البصيرة فرصة كافية لتستل من المعطيات محتوياتها المحجوبة عن مقلة العين.

أما النفري الأصلي، فهو الحضور الغزير لروح الحرية المنداحة في الفسحة التي لا يملك أن يرتادها أحد سوى أصحاب القامات الشاهقة، وهم من سوف يتعرضون، على الدوام، للسرقة والمحاكاة والتقليد من قبل الضعفاء، وذلك بحكم كون الضعيف عاجزاً عن حيازة القوة الا عبر تزويرها. ومن خلال هذا النازع الحر، وبفضل حرارته وزخمه، يحاول النفري أن يتقرى عجمة الكون، وأن يستنطق صمته وعدم مبالاته بشعور الانسان. وبما أنه يتوسل الخيال والصورة السريالية وروح الاسطورة ليصوغ الرؤية الباذخة النادرة، فقد جاءت بعض نصوصه أشبه بالتمائم أو بالرقى التي يأهلها روح الغموض.

ولهذا السبب فقد التبس النفري في بعض الأحيان، واستعصى على القراءة، ما لم تكن شديد التأني والتفطن في آن واحد. ولكنه استطاع

بواسطة هذا المزاج الاستبصاري الفذ أن يستضيف السمو نفسه، وأن ينتج نسقاً رؤيوياً قل نظيره في التراث العربي كله. وبهذه السمات جملة، ولا سيما نزعته الرامية الى الخروج من الضدين كليهما، والعبور الى ما وراءهما، تمكن الرجل من تجاوز مثنوية الشعر والنثر، فأنتج نصاً أدبياً عالياً، لا هو بالشعر ولا هو بالنثر، لأنه حالة ثالثة من شأنها أن تتخطى الضدين معاً. والأهم من ذلك كله، وربما بفضل ذلك، أن هذا النص ما انفك صالحاً للقراءة والمتعة الذوقية، حتى كأنه قد كتب في الزمن الراهن.

الاشارات:

١ ــ عمر بن الفارض، الديوان، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ، ص٨٩.
٢ ــ عبد الوهاب الشعراني، «الطبقات الكبرى»، الجزء الأول، المكتبة الشعبية، القاهرة، ١٩٥٤، ص ٨٥.
٣ ــ أبو العلا عفيفي، «التصوف، الثورة الروحية في الاسلام»، دار الشعب، بيروت، بلا تاريخ، ص ٤٩.
٤ ــ عبد الكريم بن هوازن القشيري، «الرسالة»، مكتبة ومطبعة محمد بن علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٧٠ ـــ ١٧١.
٥ ــ نفسه، ص ١٧١.
٦ - راجع:

Martin Heidegger, «Being and Time», Trans. by John Macquarrie and Edward Robinson, Happer and Row Puplishers, New York, 1962, P. 290 -- 311.

٧ ــ عبد القاهر بن عبد الله السهروردي، «عوارف المعارف»، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٦، ص ٥٩.
٨ ــ نفسه، ص ٦٠.
٩ ــ عبد الحمن بن خلدون، «المقدمة»، دار إحياء التراث العربي بيروت، بلا تاريخ، ص ٤٦٧.
١٠ ــ عبد الوهاب الشعراني، «الطبقات الكبرى»، مرجع سابق، ص ٨٥.
١١ ــ تكوين، ٢٢: ١٣
١٢ ــ أبو نصر السّراج الطوسي، «اللمع»، دار الكتب الحديثة في مصر، ومكتبة المثنى في بغداد، ١٩٦٠، ص ٤٢.
١٣ ــ ابراهيم بسيوني، « نشأة التصوف الإسلامي »، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٤٨.

١٤ ـ عبد الوهاب الشعراني، «الطبقات الكبرى»، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ١٥.

١٥ ـ عبد العزيز صالح، «الشرق الأدنى القديم»، الجزء الثاني، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٣٩٨.

١٦ ـ محمد بن عبد الجبار النفري، كتاب «المواقف» وكتاب «المخاطبات»، تحقيق ارثر يوحنا اربري، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٤، ص ٩١.

١٧ ـ ابن النديم، «الفهرست»، مطبعة الاستقامة، القاهرة، بلا تاريخ، ص ٤٧٢.

١٨ ـ نفسه، ص ٤٦٣.

١٩ ـ النفري، كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق، ص ٣١.

٢٠ ـ سرفيالي راداكرشنان وشارلز مور، «الفكر الفلسفي الهندي»، ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية، دمشق، ١٩٦٧، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

٢١ ـ نفسه، ص ٣٢٦.

٢٢ ـ النفري، كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق، ص ٢٣.

٢٣ ـ نفسه، ص ١٤.

٢٤ ـ نفسه، ص ١٧.

٢٥ ـ نفسه، ص ١٦٦.

٢٦ ـ نفسه، ص ١٨٢.

٢٧ ـ نفسه، ص ٢١٠.

٢٨ ـ نفسه، ص ١٠.

٢٩ ـ نفسه، ص ١١.

٣٠ ـ نفسه، ص ١٤.

٣١ ـ نفسه، ص ١٥.

٣٢ ـ نفسه، ص ١٨٦.

٣٣ ـ نفسه، ص ١٩٠.

٣٤ ـ نفسه، ص ١٨٢.

٣٥ ـ نفسه، ص ٥٥.

٣٦ ـ عبد الكريم القشيري، «الرسالة»، مرجع سابق، ص ٧.

٣٧ ـ النفري، كتاب المواقف وكتاب المخاطبات، مرجع سابق، ص ٤٣.

٣٨ ـ نفسه ص ١٥٧.

٣٩ ــ نفســه، ص ١٨٦.

٤٠ ــ نفســه، ص ١٨.

٤١ ــ نفســه، ص ٥٥.

٤٢ ــ نفســه، ص ٧٠.

٤٣ ــ نفســه، ص ١٨٩.

٤٤ ــ سـورة الأعـراف، الآيـة ٣٢.

٤٥ ــ النفـري، كتـاب المواقـف وكتـاب المخاطبـات، مرجـع سـابق، ص ١٠٢.

٤٦ ــ نفســه، ص ٣١.

٤٧ ــ نفســه، ص ١٥٩.

٤٨ ــ نفســه، ص ٩٣.

٤٩ ــ نفسـه، والصفحـة نفسـها.

٥٠ ــ أبـو عبـد الرحمـن السـلمي، «طبقـات الصوفيـة »، تحقيـق نـور الديـن شـريبة، دار الكتـاب النفيـس، حلـب، ١٩٨٦، ص ١٧٩.

٥١ ــ النفـري، كتـاب المواقـف وكتـاب المخاطبـات، مرجـع سـابق، ص ١٣٢.

٥٢ ــ نفسـه ص ١٦٦.

٥٣ ــ نفســه، ص ١٩٠.

٥٤ ــ نفسـه، والصفحـة نفسـها.

٥٥ ــ الشـيخ نـاصيف اليـازجي، «العـرف الطيـب في شـرح ديـوان أبـي الطيـب»، الجـزء الأول، بـلا تـاريخ، ص ١٧٩.

٥٦ ــ النفـري، كتـاب المواقـف وكتـاب المخاطبـات، مرجـع سـابق، ص ٧٤.

٥٧ ــ نفســه، ص ٤٤.

٥٨ ــ نفســه، ص ١٨٩.

٥٩ ــ نفســه، ص ١٨٨.

٦٠ ــ نفســه، ص ١٨٩.

٦١ ــ نفســه، ص ٦.

٦٢ ــ نفســه، ص ١٠٤.

٦٣ ــ نفســه، ص ٤٩.

٦٤ ــ نفســه، ص ٥١.

٦٥ ــ نفســه، ص١٧٨.

٦٦ ــ نفســه، ص ٢٠٧.

٦٧ ــ نفســه، ص ١١٧.

٦٨ ــ نفسـه، ص ٦.

٦٩ ــ نفســه، ص ٩٠.

٧٠ ــ نفسه، والصفحة نفسها.

٧١ ــ نفســه، ص ٩١.

٧٢ ــ نفســه، ص ١١٩.

٧٣ ــ نفســه، ص ٥٨.

٧٤ ــ نفســه، ص ٩٠.

٧٥ ــ نفســه، ص ١١٧.

٧٦ ــ نفســه، ص ٩٢.

٧٧ ــ نفسه، ص ٩٢ ــ ٩٣.

٧٨ ــ نفســه، ص ٦٧.

٧٩ ــ نفســه، ص ٦٩.

٨٠ ــ نفســه، ص ٥٦.

٨١ ــ نفســه، ص ١٤٥.

٨٢ ــ نفســه، ص ٢١.

٨٣ ــ نفســه، ص ٢٠.

٨٤ ــ نفســه، ص ١٩٣.

٨٥ ــ عبد القـاهر بـن عبـد الله السـهروردي، «عـوارف المعـارف»، دار الكتـاب العربـي، بـيروت، ١٩٦٦، ص ٢٣٦.

٨٦ ــ عبد الكريـم الجيلـي، «الانسـان الكـامل»، الجزء الثـاني، شـركة مصطفـى البـابي الحلـبي واولاده، الطبعـة الثالثـة، القـاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٠.

٨٧ ــ نفســه، ص ٢٢.

٨٨ ــ نفســه، ص ٢٥.

٨٩ ــ المرجـع نفســه، ص ١٠.

٩٠ ــ نفســه، ص ١٢.

٩١ ـ نفسـه، ص ١٣.

٩٢ ـ نفسـه، ص ١٥.

٩٣ ـ نفسـه، ص ٢٨.

٩٤ ـ أبـو الطيـب المتنبي، الديـوان، مرجـع سـابق، صفحـة ٦٣٠.

٩٥ ـ النفـري، «كتـاب المواقـف» و«كتـاب المخاطبـات»، مرجـع سـابق، ص ٦٧.

٩٦ ـ نفسـه، ص ١٠٦.

٩٧ ـ نفسـه، ص ١٥١.

٩٨ ـ نفسـه ص ٧٥.

٩٩ ـ نفسـه، ص ٦٨.

١٠٠ ـ أبـو بكـر محمـد الكلابـاذي، «التعـرف لمذهـب أهـل التصـوف»، دار الكتـب العلميـة، بـيروت، ١٩٨٠، ص ١٣٨.

١٠١ ـ نفسـه، والصفحـة نفسـها.

١٠٢ ـ نفسـه، ص ١٣٧.

١٠٣ ـ نفسـه، ص ١١٠.

١٠٤ ـ نفسـه، ص ١٣٣.

١٠٥ ـ أبـو عبدالرحمن السـلمي، «طبقـات الصوفيـة»، دار الكتـاب النفيـس، الطبعـة الثانيـة، حلـب، ١٩٨٦، ص ٢٧٥.

١٠٦ ـ نفسـه، ص ٣٢٠.

١٠٧ ـ نفسـه، ص ٤٤٤.

١٠٨ ـ نفسـه، والصفحـة نفسـها.

١٠٩ ـ النفـري، كتـاب المواقـف وكتـاب المخاطبـات، مرجـع سـابق، ص ١٧٤.

١١٠ ـ القـرآن الكريـم، سـورة العلـق، الآيـة الخامسـة.

١١١ ـ النفـري، كتـاب «المواقـف» وكتـاب «المخاطبـات»، مرجـع سـابق، ص ١٧٦.

١١٢ ـ نفسـه والصفحـة نفسـها.

١١٣ ـ نفسـه، ص ١٧٧.

١١٤ ـ نفسـه، ص ٦٨.

١١٥ ـ نفسـه، ص ١٩١.

١١٦ ـ نفسـه، ص ١٦١.

١١٧ ـ نفســه، ص ١٥٩.

١١٨ ـ نفســه، ص ١٥١.

١١٩ ـ نفســه، ص ١٥٣.

١٢٠ ـ نفســه، ص ١٠٣.

١٢١ ـ نفســه، ص ١٥٩.

١٢٢ ـ نفســه، ص ١٥٦.

١٢٣ ـ نفســه، ص ٤١.

١٢٤ ـ نفســه، ص ٤٢.

١٢٥ ـ نفســه، ص ١٩٨.

١٢٦ ـ نفســه، ص ٢٩.

١٢٧ ـ نفســه، ص ٣٠.

١٢٨ ـ الدكتــورة سـعاد الحكيــم، «المعجــم الصــوفي»، دنــدرة للطباعــة والنشــر، بــيروت، ١٩٨١، صفحــة ١٦٢.

١٢٩ ـ محي الدين بن عربي، «فصوص الحكم»، الجزء الأول، بيروت، بلا تـاريخ، ص ١٩٩.

١٣٠ ـ النفـري، كتـاب «المواقـف» وكتـاب «المخاطبـات»، مرجــع سـابق، ص ١٥١.

١٣١ ـ نفســه، ص ٥.

١٣٢ ـ نفســه، ص ١١٧.

١٣٣ ـ إحسـان عبـاس، «تـاريخ النقـد الأدبي عنـد العـرب»، دار الشـروق، عمـان، ١٩٨٦، ص ٩٨.

١٣٤ ـ نفسـه والصفحـة نفسـها.

١٣٥ ـ النفـري، كتـاب «المواقـف» وكتـاب «المخاطبـات»، مرجـع سـابق، الصفحـة الأولى مـن اليســار.

١٣٦ ـ نفســه، ص ٤٦.

١٣٧ ـ نفسـه، والصفحـة نفسـها.

١٣٨ ـ نفســه، ص ١٨٥.

١٣٩ ـ نفســه، ص ٨٣.

١٤٠ ـ القــرآن الكريـم، سـورة النـور، الآيـة ٢٤.

١٤١ ـ محي الدين بن عربي، «الفتوحـات المكيـة»، المجلـد الثـاني، دار صـادر، بيروت، بـلا تــاريخ، ص ١٨٣.

١٤٢ ـ نفســه، ص ٣١٣.

١٤٣ ــ نفســه، ص ٣٩٠.
١٤٤ ــ محمد بن عبد الجبار النفري، كتاب «المواقف» وكتاب «المخاطبات»، مرجع سابق، ص ٧٥.
١٤٥ ــ نفسه ص ٨١.
١٤٦ ــ نفســه، ص ٧٣.
١٤٧ ــ نفســه، ص ٨٠.
١٤٨ ــ نفســه، ص ١.
١٤٩ ــ نفســه، ص ١٩٣.
١٥٠ ــ نفســه، ص ٧٤.
١٥١ ــ المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
١٥٢ ــ نفســه، ص ١٨٤.
١٥٣ ــ نفســه، ص ١٣.
١٥٤ ــ المصدر السابق، ص ١٩٠.
١٥٥ ــ نفســه، ص ١٥٤.
١٥٦ ــ عبد القاهر الجرجاني، «أسرار البلاغة»، تحقيق هـ. ريتر، مطبعة وزارة المعارف، استانبول، ١٩٥٤، ص ٤١.
١٥٧ ــ نفســه، ص ١٣٦.
١٥٨ ــ المصدر نفســه، ص ١١٦.
١٥٩ ــ نفســه، ص ٤٧.
١٦٠ ــ بشار بن برد، الديوان، تحقيق محمد الطاهر بن عاشور، الجزء الرابع، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٦، ص ٩٣.
١٦١ ــ محي الدين بن عربي، «فصوص الحكم»، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ، ص ١٧٢.
١٦٢ ــ محي الدين بن عربي، «رسائل ابن عربي»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تايخ، «كتاب الشاهد»، ص ٤.
١٦٣ ــ المرجع السابق نفســه، ص ٩.
١٦٤ ــ نفســه، ص ١٠.
١٦٥ ــ يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،

١٩٥٨. ص ٢٩٦.

١٦٦ ــ المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

١٦٧ ــ راجع:

Sir Maurice Bowra , «The Romantic Imagination»,
OXford university press , 1964 , P 9.

١٦٨ ــ

– IBid, P 16

١٦٩ ــ النفري، كتاب «المواقف» وكتاب «المخاطبات»، مرجع سابق، ص ١٠.

١٧٠ ــ نفسه، ص ١٤.

١٧١ ــ حنا الفاخوري والدكتور خليل الجر، «تاريخ الفلسفة العربية»، مؤسسة بدران وشركاه، بيروت، بلا تاريخ، ص ٨٣.

١٧٢ ــ محي الدين بن عربي، «ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق»، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٥٠.